

Tradisjonalismen – antimoderne og religionsoverskridende

En idehistorisk analyse av tenkningen hos René Guénon, Frithjof Schuon og Seyyed Hossein Nasr - med tematisk fokus på deres forståelse av tradisjonsbegrepet, essens og hermeneutikk og forholdet mellom islam og kristendom.

Torbjørn Askevold



Masteroppgave i Religion og Samfunn,
ved Det teologiske fakultet

UNIVERSITETET I OSLO

Våren 2009

Veiledere: professor Oddbjørn Leirvik
og postdoktor Marius Timmann Mjaaland,
ved Det teologiske fakultet.

Innholdsfortegnelse

1 Innledning

1.1 Forord.....	1
1.2 Presentasjon.....	2
1.3 Problemstillinger og tematisk avgrensning.....	4
1.3.1 Tradisjonsbegrepet.....	5
1.3.2 Essens og hermeneutikk.....	5
1.3.3 Forholdet mellom islam og kristendom.....	6

2 Metode, teori og fagfelt

2.1 Metode.....	8
2.1.1 Hermeneutikk - fortolkningsteori.....	8
2.1.2 Tekst, historie og ideologi.....	10
2.2 Teori.....	12
2.2.1 Teologiske og religionsfilosofiske begreper.....	13
2.3 Begrepsdiskusjon.....	16
2.3.1 Perennialisme – philosophia perennis – den evige filosofi.....	16
2.3.3 Tradisjonalisme.....	19
2.4 Tradisjonalismen og academia.....	20
2.4.1 Mircea Eliade, Legionen og religionsfenomenologi.....	21
2.4.2 Forskning og sentral litteratur.....	24

3 Biografi og virkningshistorie

3.1 Historie.....	28
3.1.1 René Guénon.....	28
3.1.2 Frithjof Schuon.....	29
3.1.3 Seyyed Hossein Nasr.....	32
3.2 Tradisjonalismens virkningshistorie.....	33
3.2.1 Julius Evola, fascisme og terrorisme.....	34
3.2.2 Russland, Dugin, neo-urasianisme og islamisme.....	36
3.2.3 Tradisjonalisme og islam.....	39
3.2.3.1 Vestlig sufisme.....	40
3.2.3.2 Iran.....	41

3.2.3.3 Tyrkia og Marokko	41
3.2.3.4 Pakistan.....	42
3.2.4 Tradisjonisme som vestlig kulturstrømning.....	43
3.2.5 Tradisjonisme i Skandinavia.....	46
3.3 Oppsummering av virkningshistorie.....	49

4 Kildetekster

4.1 Guénon: The Crisis of the Modern World.....	52
4.1.1 Tradisjonsbegrepet.....	52
4.1.2 Essens og hermeneutikk.....	56
4.1.3 Forholdet mellom islam og kristendom.....	57
4.2 Schuon: The Transcendent Unity of Religions.....	60
4.2.1 Tradisjonsbegrepet.....	61
4.2.2 Essens og hermeneutikk.....	62
4.2.3 Forholdet mellom islam og kristendom.....	65
4.3 Nasr: Knowledge and the Sacred.....	70
4.3.1 Tradisjonsbegrepet.....	71
4.3.2 Essens og hermeneutikk.....	73
4.3.3 Forholdet mellom islam og kristendom.....	76

5 Avslutning

5.1 Sammenlignende analyse.....	79
5.1.1 Tradisjonsbegrepet.....	79
5.1.2 Essens og hermeneutikk.....	81
5.1.3 Forholdet mellom islam og kristendom.....	84
5.2 Konklusjon.....	85
5.3 Bibliografi.....	90

1 Innledning

1.1 Forord

Arbeidet med denne oppgaven har for meg vært et omfattende prosjekt. Jeg har reist til Stockholm og London for å gjøre research hos mennesker med tilknytning til tradisjonalismen. Jeg har vært veldig heldig med venner og kolleger som har vært engasjert i det jeg skriver om, som jeg har kunnet diskutere og drøftet med. Uten god hjelp fra veiledere og medstudenter hadde ikke denne oppgaven vært mulig.

Jeg vil først takke mine veiledere Oddbjørn Leirvik og Marius Timmann Mjaaland. De har vært engasjerte og konstruktive i møte med dette underlige tradisjonalistiske univers og har kommet med gode og nødvendige innspill underveis. En spesiell takk til Oddbjørn for engasjement og smittende iver for det nye masterprogrammet Religion og Samfunn og til Marius som har lest gjennom mang en side med uforståelige avsnitt og kaotiske skriblerier og møtt meg tidlige morgener til veiledning i en hverdag som har vært travel for oss begge. Jeg er takknemmelig for mitt kollegafellesskap på Dialogsenteret Emmaus med Steinar Ims og Anne Anita Lillebø, som har vært interesserte og bidratt til nyttige tanker underveis. Mine medstudenter, venner og spesielt de i Norges Kristelige Studentforbund, og Forbundsbevegelsen i Sverige (KRIS) har vært gode å ha underveis i arbeidet med oppgaven. Takk til Jaanus Teose i KRIS som jeg har hatt mange morsomme og engasjerte samtaler med om tradisjonalismens underlige karakterer. Jeg vil også rette en spesiell takk til Ashk Dahlén, som har tatt imot mine spørsmål med glede og brukt tid på å hjelpe meg; med å komme i kontakt med andre tradisjonalister i Sverige, til å komme til Temenos Academy i London og som ordnet et personlig møte med Seyyed Hossein Nasr. Jeg vil også takke Kristian Bjørkelo for informasjon om tradisjonalismen i Norge.

Hadde det ikke vært for en svært vennlig og ivrig medstudent - Kjersti Børsum, så hadde nok ikke denne oppgaven blitt noe av. Hun har vært en kjempegod cheer-leader og hjulpet meg mye med motivasjon og kløktige måter å kjempe mot skrivesperre og rastløshet på. En evig og inderlig tusen takk for låne av hytta til siste innspurt i skriveprosessen! Til slutt vil jeg takke min kjære Marte for hennes oppmuntrende heiarop, hjelp og støtte i skrivingen, når fristene har stablet seg opp og oppgaven har føltes uoverkommelig. Tusen takk!

1.2 Presentasjon

Under et studieopphold i Damaskus, Syria opplevde jeg å komme i nærkontakt med sufismen, den åndelige tradisjonen i islam. Gjennom gode venner som var Naqshbandhi-sufier, fikk jeg lov til å være med på rituell dervisj-dans, chanting, synging, og tromming, og såkalte dhikrs og khadras, som er rituelle samlinger preget av repetitiv synging, dansing og transelignende sirkelbevegelser. Disse erfaringene var vanskelig å fordøye for en sekularisert og godt beskytta lutheraner fra nord, slik at da jeg kom hjem igjen, var jeg spesielt opptatt av å lese religionsteologi og religionsfilosofi som kunne gi meg et rammeverk for å forstå hva jeg hadde vært med på, og å fortolke det inn i min egne kristne kontekst. Jeg husker en sen nattetime cirka et halvt år etter at jeg hadde kommet hjem, hvor jeg satt og surfet på slump på internettet etter artikler på religionsfilosofi og sufisme, da jeg kom over en underlig fyr med langt skjegg og arabisk kjortel, som visstnok var fra Sveits, var muslimsk sufi-sheikh og ledet et flerreligiøs åndelig fellesskap av både kristne, buddhister, muslimer og hinduer. Dette fascinerte meg umiddelbart, og fra denne dag har min interesse for tradisjonalismen vokst til et punkt, hvor det endte med at jeg ville skrive masteroppgave om nettopp denne bevegelsen og slik skikkelig fordype meg i materien.

I denne oppgaven skal jeg da ta for meg tre sentrale personer i den tradisjonalistiske bevegelsen. Disse har til felles at deres tenkning er knyttet til tradisjonsbegrepet, til modernitetskritikk og til universell metafysikk. Dette er en bevegelse som ikke har blitt viet mye oppmerksomhet i Norge,¹ men som i varierende grad har hatt innflytelse på religiøse og politiske ideer i det 20. århundre. Disse ideene spenner seg fra italiensk fascistisk ideologi og terrorisme, via viktige representanter for islamsk kulturåpenhet, til hippie-tidens eksperimenteringer med rusmidler og åndelige øvelser. Av kjente personer som er assosiert med denne bevegelsen kan jeg for å illustrere denne bredden nevne et lite utvalg: den svenske impresjonistiske maleren fra forrige århundreskifte, Ivan Augeli, den britiske forfatteren Aldous Huxley som skrev *Brave New World*, den fascistiske ideologen Julius Evola og kanskje mest overraskende; den britiske monarken Prince Charles.

¹ Sedgwick, Mark. "Traditionalism in Norway". *Traditionalists - A Blog for the study of Traditionalism and the Traditionalists*. moderated by Mark Sedgwick. <http://traditionalistblog.blogspot.com/2006/09/traditionalism-in-norway.html> Hentet 12.02.09.

Denne bevegelsen er også spesielt spennende fordi den består i stor grad av europeere som tidlig i forrige århundre viste interesse for religiøs mystikk og okkultisme, deriblant islam og sufisme. Disse har vært viktige for utbredelsen av og kunnskapen om islam i Europa, først og fremst om de ulike aspektene ved sufisme. Ivan Augeli, som var en feminist, anarkist og dyrevernsforkjemper, ble i 1907 utnevnt til muqaddam (representant) for hele Europa i den sufistiske Shadhiliyya Arabiyya-ordenen fra Egypt.² Dette er bare et av mange eksempler på hvordan tradisjonalister har spilt en rolle i kontakten mellom vesten og islam.

Sentralt for disse menneskene og deres forskjellige ideer er deres forståelse av begrepet tradisjon. For de religiøse og filosofiske delene av tradisjonalismen handler tradisjon om tilhørighet og tilgang til den guddommelige visdommen som er åpenbart oss tidligere i verdens historie. De politiske ideologene løfter frem tradisjonen som alternativ til det moderne samfunn, som en motvekt til det liberale og sekulariserte samfunnsordning. Forbindelsene i dette fellesskapet er i varierende grad formaliserte. De som har praktisert islamsk mystikk har gjerne vært organisert i egne sufi-fellesskap, med en åndelig mester som leder. De som har vært politisk ytterliggående har vært og er fortsatt gjerne organisert i parti eller organisasjoner med en politisk agenda.

I denne oppgaven skal jeg ta for meg tre sentrale skikkelser som tilhører det religiøse området av dette landskapet, René Guénon (1886-1951), Frithjof Schuon (1907-1998) og Seyyed Hossein Nasr (1933-). Jeg skal ta for meg et sentralt verk fra hvert av deres forfatterskap, respektivt *The Crisis of the Modern World*, *The Transcendent Unity of Religion* og *Knowledge and the Sacred*. De har alle hatt en tilknytning til islamsk mystikk, sufisme, men vist og referert til denne i varierende grad. Guénon var initiert i en sufistisk orden, men omtalte ikke islam i større grad enn andre religioner i sitt forfatterskap. Han levde siste delen av sitt liv i Egypt, men ble aldri åndelig leder eller aktiv i islamske teologiske miljø. Schuon ble også initiert i en sufistisk orden og startet på et punkt sin egen gren av denne. I løpet av sitt liv ble den sufistiske praksis i hans orden mer og mer uortodoks og det oppstod en distanse mellom Schuon og islamske miljø. Nasr er oppvokst i Iran, utdannet i USA, for så å vende tilbake før revolusjonen for å starte et tradisjonalistisk institutt i Iran. Han er den eneste av disse tre som fortsatt er i live. Han er i dag professor i islamske studier ved George Washington University i Washington, USA.

² Sedgwick, Mark, *Against the Modern World*, New York: Oxford University Press, 2004. s. 62

1.3 Problemstillinger og tematisk avgrensning

Oppgavens undertittel lyder som følger: ”En idehistorisk analyse av tenkningen hos René Guénon, Frithjof Schuon og Seyyed Hossein Nasr - med tematisk fokus på deres forståelse av tradisjonsbegrepet, essens og hermeneutikk og forholdet mellom islam og kristendom.”

Årsakene til at jeg har valgt nettopp disse tre for analysen er flere. Viktigst av alt er at de er helt sentrale tenkerne i bevegelsen og slik er gode representanter for tradisjonalismen. I tillegg til å dele en tilknytning til denne tenkningen, hadde de også med hverandre å gjøre i løpet av deres liv. Guénon hadde ingen nære personlige bånd til Schuon annet enn gjennom korrespondanse pr brev. Schuon og Nasr derimot, stod i en læremester-elev relasjon, hvor Nasr videreførte det åndelige lederskapet ved Schuons avgang.

Disse nære båndene til tross, deres ideer skiller seg på enkelte punkter vesentlig fra hverandre. I analysedelen av oppgaven vil jeg komme tilbake til detaljene i dette. Videre representerer disse tre en spennende kronologi. De tilhører hver sin generasjon av forrige århundres historie, noe som jeg også tror må spille en viktig rolle i deres tenkning. Guénon begynte sitt forfatterskap i Paris på 20-tallet, i en tid som var preget av desillusjon og mistro til moderniteten etter 1. verdenskrigs grusomheter. Schuon, mest kjent for å ha formulert læren om religionenes transcendent enhet, flyttet mot slutten av sitt liv til USA og ledet et trosfellesskap som utviklet seg til å bære trekk av en ny-religiøs bevegelse. Nasr er fortsatt i live og er en sentral akademiker som jobber med islam i vestlig kontekst, men med opprinnelse fra Iran. Slik representerer disse tre helt forskjellige scenarioer, Guénon det anti-modernistiske, Schuon den universale religionsfilosofi, mens Nasr blir eksponent for vestlig islam. Forbindelsene mellom disse tre virkelighetene kommer jeg til å redegjøre for og undersøke gjennom oppgaven, både i den historiske gjennomgangen og i analysen.

Slik jeg ser det, er Guénon, Schuon og Nasr et spennende utvalg også med tanke på deres politiske perspektiv. Med sine anti-demokratiske ideer var Guénon en viktig inspirasjon til fascist-ideologen Julius Evola. Schuon trakk seg tilbake fra den politiske diskusjon, mens Nasr i sine tidligere år var en viktig støttespiller av Shaens Iran og er en uttalt monarkist.

Den tematiske avgrensningen har jeg gjort av følgende årsaker:

1.3.1 Tradisjonsbegrepet

Mark Sedgwick, forfatter av den viktigste biografien om hovedpersonene i denne oppgaven, omtaler dem i sin bok *Against the Modern World* som ”tradisjonister”, at de tilhører en bevegelse med betegnelsen ”tradisjonalisme”. Dette viser til at de alle baserer tenkningen sin på en spesifikk forståelse av begrepet *tradisjon*. Derfor er det avgjørende for denne oppgaven å se nærmere på dette. Guénons bok *The Crisis of the Modern World* indikerer med tittelen sin en sterk sivilisasjonskritikk og gjennom denne oppgaven skal jeg se nærmere på hvorvidt modernitetskritikk kan være et kjennetegn for tradisjonalistene.

Med den første tematiske avgrensningen ønsker jeg derfor rett og slett å spørre: Hva er Guénon, Schuon og Nasrs forståelse av tradisjonsbegrepet? Hvordan kan deres tenkning om *tradisjonen* forstås som en modernitetskritikk?

I kapittel 2.3 *Begrepsdiskusjon* kommer jeg til å se nærmere på selve begrepet tradisjonisme. Dette kommer jeg til å se på i sammenheng med betegnelsen *perennialisme* som også brukes om disse tenkerne, på forskjellig vis. I denne oppgaven tar jeg utgangspunkt i Sedgwick sin bruk av tradisjonismebegrepet, og i analysen vil jeg se nærmere på denne distinksjonen med utgangspunkt i mine funn.

1.3.2 Essens og hermeneutikk

Disse tre tradisjonistene bygger sin tenkning på metafysiske doktriner. De baserer seg på ideen om at det finnes en felles evig sannhet, et logos, et evig og hellig prinsipp som hele verden er utsprunget fra. Dette har de selv identifisert som ny-platonisme, noe som innebærer det vi i dag kaller en ontologisk essensialisme, at alle ting har en iboende essens, jfr. Platons hulelignelse. Hvordan forstår de denne essensens innhold i forhold til skaperverket og de religiøse tradisjoner? På hvilken måte identifiserer de denne med den monoteistiske Gud og tilsvarende i andre tradisjoner?

Videre ønsker jeg å problematisere hermeneutiske utfordringer knyttet til denne posisjonen. På hvilken måte forstår Guénon, Nasr og Schuon sin tenkning som fortolkning? Er de åpne for at det foregår fortolkning, og hva er i så fall fortolkningsnøkkelen? Mitt utgangspunkt er at jeg ønsker å undersøke nærmere deres forståelse av hvordan dette objektive er tilgjengelige for oss, hvordan vi kan forstå dette i et hermeneutisk perspektiv. Som fortolkende subjekter er

vi begrenset til vår egen kontekst, vår for-forståelse og vår forståelseshorisont, begrenset til tid og rom.

Derfor vil jeg knytte sammen undersøkelsen av deres essensialisme med deres perspektiver på fortolkningsteori. Hva mener Guénon, Nasr og Schuon er fortolkningsnøkkelen til de forskjellige religiøse tradisjonene? Hva gjør oss i stand til å objektivt kunne si noe om den evige lære?

1.3.3 Forholdet mellom islam og kristendom:

Med tradisjonsbegrepet og hermeneutikken i første del av analysen, har jeg med denne teoretiske gjennomgangen den nødvendige bakgrunnen for å analysere neste tema i et anvendt perspektiv, med fokus på tradisjonalismens rolle i historie og nåtid.

I tiden etter den kalde krigens slutt, har de såkalte *Clash of civilizations* blitt viet større og større oppmerksomhet på den globale og lokale arena. Politiske ledere i øst og vest gjør politisk karriere på å skape frykt ved å løfte opp forskjeller og motsetninger i de ulike religiøse tradisjoner. I norsk samfunnsliv har honnørbegrep som ”religionsdialog”, ”det flerkulturelle samfunn”, ”mangfold” og ”toleranse” vært viktige faner for de fleste tros og livssynssamfunn. Likevel, teologisk sett er det en utfordring å forholde seg til forskjeller i teologi og tradisjon, i og med at hver enkelt tradisjon fort gjør krav på eksklusivitet i forhold til spørsmål om frelse, sannferdig og moralsk liv, og generelt kunnskap om Sannheten med stor S. Det er også krefter i samfunnet som ønsker å føre en mer konfronterende linje, en verdi- og kulturkamp, og som ønsker å begrense innvandring og innflytelse av andre religioner, spesielt islam.³ I lys av denne virkeligheten er mitt utgangspunkt at denne tenkningen kan representere et alternativt syn på nettopp forholdet mellom de religiøse tradisjonene, og at den kan tilby et spennende bidrag i denne samtalen, både internt, men også på tvers av religionene.

I de forskjellige religiøse tradisjonene er denne situasjonen adressert på forskjellig vis. Økumenisk samarbeid, religionsdialog og teologisk refleksjon over forholdet mellom religionene er noen forsøk på å adressere forestillingen om det såkalte ”clashet”. Det har også

³ Jfr. Fremskrittspartiets snikislamiserings-utspill vinteren 2009. Magnus, Gunnar. ”Advarer mot muslimske ghettos i Oslo”. *Aftenposten*, 22.02.09. <http://www.aftenposten.no/nyheter/iriks/politikk/article2940683.ece>
Hentet ut 05.04.09

vært gjennomført større internasjonale samarbeid, slik som The World Parliament of religions, som forsøker å finne en felles etisk plattform for all religion. Denne etiske broen har i nyere tid blitt løftet opp av den katolske teologen Hans Küng som en respons på utfordringene som ligger i religionsmangfoldet. Som Smith nevner i innledningen til Frithjof Schuons bok⁴, er alle disse forsøkene begrenset til den etiske sfære, og forholder seg ikke til dogmatiske og filosofiske utfordringer i mangfoldet.

De enkelte tradisjonene har også internt adressert denne situasjonen, og jobbet teologisk med dette mangfoldet, altså hvordan man skal respondere på andre religioners sannhets- og gyldighetskrav.⁵ Dette har blitt besvart på forskjellig vis i hver enkelt tradisjon, både med inkluderende og åpne tendenser, men også med en videreføring av en mer eksklusivistisk selvforståelse. Det har derimot ikke vært noen tydelige stemmer på tvers av de religiøse tradisjoner som har klart å samle dem i en felles tenkning om religionsfilosofi og teologi. Dette fremtrer som ett av tradisjonalistenes sentrale prosjekt, å promotere en tenkning som presenterer all religion som utsprunget fra den samme kilde.

Siden det er forholdet mellom islam og kristendom som vies mest oppmerksomhet i vår del av verden, kommer jeg derfor til å la dette være et av fokusområdene for oppgaven min. Hvordan presenterer Guénon, Schuon og Nasr en tenkning som kan bidra til forståelse og brobygging mellom kristne og muslimer? I og med at disse foreslår at det er en enhet mellom religionene, er det også mulig at tradisjonalismen kan være en ramme for å skape et religionsoverskridende, åndelig fellesskap mellom kristne og muslimer?

Oppgavens problemstilling blir med dette som følgende:

Hvilken forståelse har René Guénon, Frithjof Schuon og Seyyed Hossein Nasr av tradisjonsbegrepet, forholdet mellom essens og hermeneutikk og mellom islam og kristendom, og hva er disse tekstenes virkningshistorie?

⁴ Schuon, Frithjof. *The Transcendent Unity of Religions*. Wheaton IL, USA: Quest Books, 1993. s. xxii

⁵ Jfr. Knitter og hans typologier, se kapittel 2.2.1

2 Metode, teori og fagfelt

2.1 Metode

For å undersøke tradisjonalismens ideer hos Guénon, Schuon og Nasr skal jeg bruke sammenlignende tekstanalyse. Jeg tar utgangspunkt i et av hovedverkene fra hver av forfatterne. Dette utvalget har jeg gjort på bakgrunn av biografisk informasjon som hevder at disse verkene representerer sentrale ideer i deres tenkning. Disse vil jeg lese og analysere med spesielt blikk på de tre tema jeg har skissert i innledningen. Når jeg jobber med hver enkelt tekst, kommer jeg til å ha øyene oppe for tekstpassasjer som godt illustrerer forfatterens ideer om de aktuelle temaene i problemstillingen. Disse vil jeg sitere og videre bruke som et utgangspunkt for analysen. I avsluttende del av oppgaven vil jeg trekke linjer fra tekstanalysen til forfatterens rolle i sin samtid og deres ideers virkningshistorie.

I forbindelse med min undersøkelse av den historiske bakgrunnen og spredning av tradisjonalistiske ideer, har jeg vært i kontakt med forskjellige mennesker som har en tilknytning eller faglig interesse av feltet. Denne informasjonen bruker jeg ikke som empiri i analysen, men for å utfyllende kunne omtale feltet, spesielt med henblikk på tradisjonalismens stilling i Skandinavia. Gjennom å jobbe med disse tekstene har det vært viktig for meg å skille mellom mine personlige anliggender og tekstene som meningsbærere og utgangspunkt for analyse. Det historiske bakteppet er viktig for å forstå tradisjonalismens stilling og utbredelse, men det har vært nødvendig å skille min egen interesse og engasjement for feltet, fra den historiske og tekstuelle konteksten. Jeg har viet betydelig plass til den historiske og samtidige bakgrunnen for tradisjonalismen. Dette fordi jeg finner det nødvendig for å kunne trekke større linjer ut fra de enkelte tekstene, men også fordi tradisjonalismen er en relativt ukjent idestrømning i norsk sammenheng.

2.1.1 Hermeneutikk - fortolkningsteori

Hvilket utgangspunkt har jeg for å fortolke og forstå? Hvilke forutsetninger har jeg for å kunne lese og forstå, analysere og sette i en større idehistorisk sammenheng? Dette er spørsmål som er sentrale for hermeneutisk teori og filosofi. For å reflektere rundt disse spørsmålene, vil jeg referere til Hans-Georg Gadamer (1900-2002) og hans hermeneutiske filosofi. Gadamers verk *Sannhet og Metode* fra 1960 er et av de mest innflytelsesrike verkene

innenfor hermeneutikken og er et referanseverk for senere hermeneutisk diskusjon. Gadamer hermeneutikk er ikke en metodisk fortolkningslære i og for seg, men snarere filosofisk refleksjon omkring de ontologiske forutsetningene for *forståelse*.⁶ Hermeneutisk teori oppstod som en reaksjon på naturvitenskapenes objektivitetsideal, hvor den ble tenkt å være en alternativ metode i humanistiske disipliner.⁷ Hermeneutikkens anliggende var å vise hvordan en forfatter og en mottakers evne til å formidle og forstå alltid er begrenset av den forståelseshorisont man opererer innenfor. Denne forståelseshorisonten er definert av vår forforståelse eller fordommer som Gadamer kaller det.⁸ For han er ikke fordommene negative og til hindring for lesning av en tekst, men snarere en betingelse. Uten bevissthet om våre fordommer har vi ikke et begrepsapparat som gjør oss i stand til å møte teksten med *forståelse*. Hensikten med en fortolkningsprosess er å forstå - ikke å forklare.⁹ Forklaringen, altså undersøkelsen av et fenomen med formål å skulle si noe objektivt om dette, tilhører naturvitenskapene og er et umulig ideal for åndsvitenskapene. Det er umulig å sette seg inn i en forfatters intensjon med en tekst, men med utgangspunkt i ens forståelseshorisont er det mulig å gå i dialog med teksten, i en *intersubjektiv* relasjon.¹⁰ Slik blir forståelsens mål å gå i samtale med teksten, med visshet om at denne samtalen ikke kan si noe objektivt om forfatterens intensjon, men at det er en dynamisk fortolkningsprosess.

Selv om Gadamer hermeneutikk er fortolkningsfilosofi fremfor metodelære, mener jeg det er relevant å bruke han som teoretisk bakteppe for en refleksjon rundt mitt tekstarbeid. Gadamer videreutviklet den hermeneutiske sirkelen bestående av fortolker → for-forståelse → tekst → ny forståelse. Han viste hvordan både tekst og leser befinner seg innenfor hver sin horisont, og at et møte med teksten oppstår ved en såkalt horisontsammensmelting.¹¹ Slik blir den hermeneutiske sirkel møtet mellom to horisonter, fremfor en frittstående leser og en løsrevet tekst. Dermed blir ikke lesingen bare et spørsmål om å forstå teksten i sin historiske sammenheng, men det blir også en prosess som forteller oss noe om våre liv her og nå.

⁶ Krogh, Thomas, m.fl. *Historie, Forståelse og fortolkning*. Oslo: Gyldendal Akademisk, 1996. s. 240

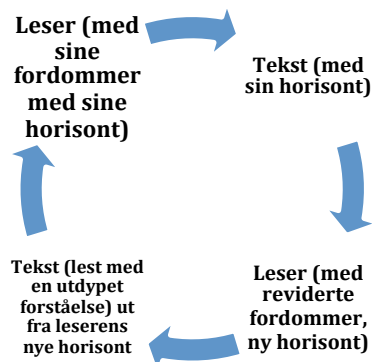
⁷ Gadamer, Hans-Georg. *Truth and method*. Second, Revised Edition. Oversatt av Joel Weinsheimer og Donald G. Marshall. London: Sheed & Ward, 2001. s. 3

⁸ Gadamer, *Truth and Method*, s. 265

⁹ Gadamer, *Truth and Method*, s. 297

¹⁰ Gadamer, *Truth and Method*, s. 248

¹¹ Gadamer, *Truth and Method*, s. 304



Samtidig som disse horisontene er adskilte og at man må etterstrebe en kritisk distanse i lesingen, er det viktig å erkjenne at for å ha tilgang til tekstens horisont er vi avhengige av dens *virkningshistorie* (*Wirkungsgeschichte*).¹² Denne tar vi del i ved at virkningshistorien overleveres gjennom *tradisjonen*¹³. I følge Gadamer er det umulig å kjenne hele omfanget av den horisont man lever innenfor, slik at man på et punkt må akseptere *autoriteten*¹⁴ til tradisjonens forbindelse med fortiden. Slik er tradisjonen nødvendig for at vi skal kunne komme i kontakt med teksten, og at vi i det hele tatt kan ha fordommer som kan enten bekreftes eller avkreftes i møte med den.

2.1.2 Tekst, historie og ideologi

En av de mest kjente kritikere av Gadamer's hermeneutiske filosofi er Jürgen Habermas (1929-). Han kritiserte hvordan Gadamer gjorde tradisjonens autoritet til et nødvendig premiss for å ta del i tekstens virkningshistorie.¹⁵ Uten en kritisk distanse til tradisjonens innflytelse ville det være vanskelig å fremføre en kritikk av en teksts politiske og historiske konsekvenser.¹⁶ I følge Habermas er Gadamer's hermeneutikk ikke i stand til å avdekke de underliggende *ideologier* som gjennom tradisjonen øver vold på mennesker.¹⁷ Historiefortolkningens oppgave må derfor bli å være *ideologikritisk*. Ideologikritikkens oppgave var dermed å være frigjørende i forhold til de undertrykkende strukturer som måtte opprettholdes av virkningshistorien. Habermas kritiserte Gadamer for hans tese om at en må akseptere fordommer som nødvendige for forståelse. Dette gjorde det i følge Habermas

¹² Gadamer, *Truth and Method*, s. 300

¹³ Gadamer, *Truth and Method*, s. 281

¹⁴ Gadamer, *Truth and Method*, s. 280

¹⁵ Habermas, Jürgen. "Hermeneutics and the Social Sciences". Kurt Mueller-Vollmer (red.). *The Hermeneutics Reader*. Oxford: Basil Blackwell, 1986. s. 313

¹⁶ Habermas, "Hermeneutics", s. 316

¹⁷ Krogh, *Historie*, s. 272

umulig å stille spørsmålstegn ved selve overleveringen. Løsningen på dette var å møte overleveringstradisjonene med kritisk refleksjon, ikke for å forkaste enhver slik tradisjon, men lettere å gjennomskue dens politiske og sosiale konsekvenser. Mens Gadamer opererte med to vitenskapskategorier, naturvitenskapene hvis formål er å *forklare*, og åndsvitenskapene hvis formål er å *forstå* - introduserte Habermas en tredje kategori for å stille seg utenfor Gadamers tradisjonshermeneutikk, nemlig *de kritiske samfunnsvitenskapene*.¹⁸ Dennes formål og interesse er nettopp knyttet til frigjøringen fra tradisjoner som måtte forvrengte kommunikasjonen og bære på undertrykkende strukturer. Gadamers respons på Habermas' kritikk og introduksjon av en "tredje vitenskap" var at siden hermeneutikken var en overordnet fortolkningsfilosofi, så må en kunne si at også kritisk refleksjon er en del av tradisjonen. I følge Gadamer er det umulig for mennesket å skulle ha oversikt over sin egen horisont og å stille seg utenfor den virkningshistorie man er en del av.

Den franske filosofen Paul Ricoeur (1913 – 2005) engasjerte seg i denne diskusjonen mellom Gadamer og Habermas. Ricoeur støttet Habermas i hans kritikk av Gadamers tradisjonshermeneutikk, og hvordan den ikke strekker til som ideologikritikk.¹⁹ Ricoeur ga likevel Gadamer rett i at det er umulig å stille seg utenfor virkningshistorien, selv kritikken er del av en tradisjon.²⁰ I stedet for å se virkningshistorien som et hinder for konstruktiv kritikk, mente Ricoeur at den kunne bære på et konstruktivt potensial. Gjennom *historisk distansering*²¹ er vi som fortolkere i stand til å distansere oss til en spesifikk tekst. Slik har virkningshistorien en dobbel effekt, den setter oss i forbindelse med en tekst fra fortiden, men den gir også mulighet til å distansere seg. Dette gjør at denne distanseringen kan fungere både som et produktivt og et kritisk element.

Knyttet til oppgavens problemstilling er dette en nyttig diskusjon, spesielt for den avsluttende delen, hvor jeg skal se tekstene i en større idehistorisk sammenheng. I møte med de enkelte tekstene er jeg begrenset til min forkunnskap som er betinget av mine faglige studier og generell kunnskap overlevert fra min samtid. Jeg kan nemlig ikke stille meg utenfor tradisjonens overlevering som jeg selv er en del av. Slik sett er det vanskelig for meg å avsløre tekstenes virkning i historien. Derfor er det viktig for min undersøkelse å inkludere

¹⁸ Ricoeur, Paul. "Hermeneutik och ideologikritik". *Från text til handling*. Oversatt og utgitt av Peter Kemp og Bengt Kristensson. Stockholm/Lund: Symposion 1988. s. 135

¹⁹ Ricoeur, "Hermeneutikk", s. 165

²⁰ Ricoeur, "Hermeneutikk" s. 156

²¹ Ricoeur, "Hermeneutikk" s. 150

den historiske og samtidige bakgrunnen for bevegelsen, for å sette tekstene i en større sammenheng, spesielt siden tradisjonalismen for min egen del har vært en såpass ukjent tenkning helt inntil jeg begynte dette arbeidet.

Manglende bakgrunnskunnskap til tross, etter å ha blitt kjent med spesielt Frithjof Schuon har jeg på et punkt vært personlig engasjert av tenkningen hans. Med dette utgangspunktet, har det vært spesielt viktig for meg å holde en kritisk distanse til materialet. Både i forhold til Gadammers poeng²² om den kritiske distansen i det å anerkjenne at min egen og tekstens horisonter aldri kan smelte fullstendig sammen, og til tekstenes ideologiske virkningshistorie, da spesielt med tanke på den politiske ideologien som er inspirert spesielt av René Guénon. Når det gjelder til alle tre forfatterne jeg bruker i oppgaven, er deres anti-modernisme en tenkning som det er nødvendig å stille spørsmålstegn ved i dette henseende, når det gjelder dens bidrag til å opprettholde oksidentalistiske og orientalistiske forestillinger. Slik sett er det viktigst å være bevisst den historiske distanse, slik at jeg både kan la tekstene tale for seg selv ut fra sin egen horisont, og se på de historiske konsekvensene av tekstenes ideer. Disse spørsmålene kommer jeg nærmere tilbake til i analysen.

2.2 Teori

I den sammenlignende analysen skal jeg undersøke sammenhenger og forskjeller i de tre forfatternes idéverden. Dette blir en form for idehistorisk undersøkelse, en historisk gjennomgang av sentrale ideer i tre utvalgte tekster og hvordan de relaterer til hverandre. Disse sammenhengene går på tvers av de klassiske akademiske disipliner, det være seg filosofi, teologi, etikk, estetikk og samfunnsvitenskap. I en slik undersøkelse er det derfor mange muligheter i bruk av fagspråk. Tradisjonalistenes forståelse av historiens gang og de politiske konsekvensene av deres tenkning kunne fortjent en analyse med samfunnsvitenskapelige teorier og begreper, men i denne oppgaven skal jeg først og fremst undersøke ideenes slik de opptrer innenfor tekstens begrepsapparat og gjennom dens virkningshistorie.

Det overbyggende idehistoriske perspektivet griper over alle de tre temaene. Spesielt for tema to og tre, er at de krever en mer spesifikk bruk av teori og begreper fra teologi,

²² Gadamer, *Truth and Method*, s. 297

religionsfilosofi og hermeneutikk. I analysen av tradisjonsbegrepet kommer jeg til å bruke elementer fra religionssosiologien. Jeg har i forrige kapittel gjort en refleksjon over metode og hermeneutikk og jeg kommer til å bruke dette videre i arbeid med tema to, essens og hermeneutikk.

2.2.1 Teologiske og religionsfilosofiske begreper

Med tema to ønsker jeg å analysere Guénon, Nasr og Schuons forståelse av forholdet mellom islam og kristendom. For å kunne omtale dette på en adekvat måte, må jeg bruke kategorier og skjema fra systematisk teologi, religionsteologi og religionsfilosofi – og religionssosiologi. Mange av faguttrykkene jeg bruker kommer fra kristen teologi og tradisjon, men de er både brukt av kildetekstenes forfattere selv, og ellers i teologi og religionsfag, for å omtale ideer på tvers av tradisjoner. Religionsteologi betegner hvordan en spesifikk tradisjon reflekterer teologisk over religionsmangfoldet.

Fra systematisk teologi vil jeg bruke den tredelte modellen om forholdet mellom Gud og verden: *panteisme – panenteisme – teisme*.²³ Denne illustrer hvordan vi kan forstå Guds natur og forholdet til den materielle verden. Dette fordi det er helt sentralt å se på hvordan kildetekstene omtaler forholdet mellom Gud/evig og skapelse/det temporale. *Panteisme* betegner en gudsforståelse hvor det guddommelige og det skapte er en og samme enhet. Dette betyr at alt det skapte *er i Gud*, og at Gud er totaliteten av hele skapelsen, og at Gud ikke strekker seg *ut over* skapelsen. Motsetningen til denne gudsforståelsen er *teismen*, som betegner en 'utenforstående' Gud som har skapt verden, som ikke er tilstede, men transcendent. Mellomposisjonen mellom disse to er *panenteismen*, som betegner en modell hvor Gud både er immanent og transcendent. Den skapte verden er *i Gud*, men samtidig er Gud også større enn det materielle univers. Immanent betegner *iboende*, mens transcendent betyr overskridende, altså utenfor rekkevidde av vår sanselige verden.²⁴

Videre kommer jeg til å benytte meg av tre forskjellige skjema til å hjelpe meg i analysen av religionsmangfoldet. Det første er hentet fra boken *Christians and Religious Pluralism* av

²³ Andersen, Svend, Niels Grønkjær og Troels Nørager. *Religionsfilosofi. Kristendom og tænkning*. København: Gads Forlag, 2002. s. 327, 136 og 111

²⁴ Andersen, *Religionsfilosofi*, s. 64

Alan Race fra 1983.²⁵ Her presenterer han en inndeling i tre kategorier for å betegne hvordan kristen teologi omtaler andre religioner. Denne inndelingen består av *eksklusivisme – inklusivisme – pluralisme*. Races' modell peker først og fremst på frelsesforståelsen hos ulike kristne tenkere. En eksklusivistisk kristen frelsesforståelse vil kun være åpen for at mennesker som er døpt og troende på Jesus Kristus vil bli frelst. Et inklusivistisk perspektiv vil åpne for muligheten for at ikke-kristne kan bli frelst, men kun gjennom Kristus' universelle offergjerning. Pluralismen betegner en åpenhet til spørsmålet om frelse, hvor den kristne frelsen ikke er 'den eneste gyldige frelse'. Selv om dette skjemaet er en sterk forenkling av kristne posisjoner til andre religioner, kommer jeg likevel til å dra nytte av det når jeg gjør mer spesifikk omtale av forskjellige fenomen og ideer gjennom min analyse.

Videre kommer jeg til å bruke skjemaet fra Paul Knitters *Introducing Theologies of Religions*, fra 2002. Knitter er en kristen teolog som har arbeidet med kristendommens forhold til andre religioner. Han har videreutviklet Alan Races skjema og nyansert dette til bedre å beskrive kristne og andre religioners posisjoner til hverandre. I tillegg til dette skjemaet kommer jeg til å støtte meg på teori fra Knitters *No Other Name?* fra 1985.²⁶

Knitters modell består av fire deler, her skjematisk fremstilt:²⁷

The Replacement Model	The Fulfillment Model	The Mutuality Model	The Acceptance Modell
"Only one true religion"	"The one Fulfills the many"	"Many true Religions Called to Dialogue"	"Many True Religions: So be it"
Eksklusivistisk/inklusiveistisk	Inklusivistisk	Pluralistisk	Pluralistisk
Jesus alene frelser	II Vatikankonsil. "Flere frelser"	Relativistisk. Den mystisk-profetiske forbindelse	Postmoderne. Komparative religionsstudier.

Knitter sier selv at disse modellene ikke er ment som vanntette skott og den endelige definisjonen av all religionsteologi, men et forsøk på å differensiere forskjellene på tvers av og innad i de kristne tradisjoner.

²⁵ Race, Alan, *Christians and religious pluralism : Patterns in the christian theology of religions*. New York: Orbis books, 1983.

²⁶ Knitter, Paul F. *No Other Name? - A Critical Survey of Christian Attitudes Toward the World Religions*. New York: Orbis Books, 1985.

²⁷ Knitter, Paul F. *Introducing - Theologies of Religions*. New York: Orbis Books, 2002

Videre kommer jeg til å bruke teori fra religionssosiologien, fra antologien "Religion in Modern Times" av Linda Woodhead og Paul Heelas, fra 2000,²⁸ som er et verk om religion og modernitet. Her møter vi enda et skjema, men her fra et religionssosiologisk perspektiv. Hvordan kan vi beskrive religiøse bevegelser i dag ut fra et felles og generelt skjema? Her presenterer de tre store kategorier for å beskrive religion i dag. Denne ønsker jeg å bruke for å kunne omtale tradisjonalismen fra et religionsvitenskapelig perspektiv, ut over det teologisk/filosofiske fra de foregående teoretikere.

<i>Religions of difference:</i> forskjellsreligioner	<i>Religions of humanity:</i> humanitetsreligioner	<i>Spiritualities of life:</i> livsspiritualiteter
Dikotomisk: <ul style="list-style-type: none"> • menneskelig-hellig • innenfor-utenfor • frelst-ikke frelst 	<ul style="list-style-type: none"> • demytologisering • frigjøringsteologi • menneskerettigheter • makt-kritisk 	<ul style="list-style-type: none"> • selvrealisering • østlig åndelighet • immanens • selvet er hellig
En reaksjon på modernitet og relativisme. Tilbyr en helhet av sosial, moralsk og transcendent kapital.	Et resultat av sekulariseringen av religion. Religiøs subjektivisme. Globalt fellesskap.	Autoritet vendes innover. Ny-åndelighet og fokus på selvet. "Det åndelige potensial".

I min konklusjon kommer jeg til å se på hvordan denne tenkningen bidrar til å opprettholde oksidentalitsiske og orientalistiske forestillinger. Dette begrepsparet betegner akademiske og kulturelle forenklinger og fordommer mot henholdsvis oksidenten – altså vesten, og orienten - østen. Begrepet orientalisme ble grundig utlagt og problematisert av den palestinske akademikeren Edward Said i hans kjente verk *Orientalismen*. Begrepet oksidentalisme ble popularisert av Ian Buruma og Avishai Margalit i deres bok *Occidentalism: the West in the Eyes of its Enemies*²⁹ hvor de sporer globale anti-vestlige holdinger i opposisjon til vestlig modernitet, kapitalisme, sekularisme og ekspansjonisme.

²⁸ Woodhead, Linda og Heelas, Paul(red). *Religion and modernity – religion in modern times – an interpretive anthology*. London: Blackwell Publishers, 2000.

²⁹ Buruma, Ian og Avishai Margalit. *Occidentalism: the West in the Eyes of its Enemies* New York: Penguin, 2004

2.3 Begrepsdiskusjon

Jeg har i innledningen til denne oppgaven omtalt Guénon, Schuon og Nasr som *tradisjonister*. Dette begrepet har jeg fra Mark Sedgwicks historiske verk om denne bevegelsen. Utgangspunktet er at den ”startet” med Guénon.³⁰ Er dette en betegnelse de selv ville brukt? Hva er det som bestemmer hvilke begreper vi skal benytte når vi omtaler fenomener, en gruppe mennesker eller en samling av ideer? I de tre bøkene jeg skal ta for meg i denne oppgaven, er det ingenting som tyder på at forfatterne omtaler seg selv eller sin tenkning som tradisjonalisme. Jeg mener likevel at det er nyttig å benytte nettopp denne betegnelsen, fordi dette er et etablert begrep hos både Sedgwick og andre forskere, og at dette peker mot noe helt sentralt ved deres tenkning, nemlig *tradisjonen*.

Selv om merkelappen tradisjonalisme er sterkt utbredt og brukes vidt, er det ikke uvanlig at andre uttrykk brukes for å beskrive denne bevegelsen. Mitt inntrykk fra lesingen av kildetekstene og av historiske verk, er at begrepet *perennialisme* er nesten like sentralt. *Perennialisme* opptrer i en rekke forskjellige versjoner, men de er alle knyttet til begrepet perennis – evig. Det brukes i tradisjonalistisk esoterisme, new age-tenkning og nythomisme.³¹ Denne forvirringen gjør at jeg kommer til å vie spesiell plass til en diskusjon av definisjonen av disse to begrepene, for å kontrastere dem mot hverandre og begrunne hvorfor jeg velger å bruke det ene.

2.3.1 Perennialisme – philosophia perennis – den evige filosofi

Begrepet *philosophia perennis* ble første gang brukt på 1500-tallet av den italienske filosofen Agostino Steuco (1497–1548).³² Dette ble brukt i tittelen på hans verk *De perenni philosophia libri X* (1540), hvor han hevdet at skolastisk teologi var høydepunktet blant all filosofi og tenkning i verden, og at den kristne visdommen var mulig å spore i all tenkning og tradisjon. Denne tenkningen var en videreføring av ideer hos renessansefilosofer som Marsilio Ficino (1433-99) og Giovanni Pico della Mirandola (1463-94). Disse stod i en ny-platonisk tradisjon som mente at alt i verden var avspeilinger av den ene sannhet, og de brukte alle kjente tradisjoner for å bygge opp under denne ideen. Denne ideen ble tatt videre av den

³⁰ Sedgwick, *Against*, s. vii

³¹ Dahllén, Ashk, fra forordet til Tage Lindboms *I Frithjof Schuons fotspår*, Stockholm: Prisma, 2003. s. 8

³² Schmitt, Charles B. ”Perennial Philosophy: From Agostino Steuco to Leibniz”. I *Journal of the History of Ideas*, Vol. 27, No. 4, 1966. s. 515

tyske matematiker og filosof Gottfried Leibniz (1646-1716),³³ som brukte dette på eklektisk vis hvor han samlet forskjellige idehistoriske strømninger for betegne en felles, evig filosofi, som underlå alle religioner, og spesielt de mystiske strømmer av disse.³⁴

Begrepet ble i nyere tid popularisert av den amerikanske forfatteren Aldous Huxley. Han er blant annet kjent for å ha skrevet *Brave New World*, *Island* og *Doors of Perception*. I boken *The Perennial Philosophy* som kom i 1945³⁵ samlet han referanser fra alle verdensreligionene hvor han bygget en tese om at alle pekte mot den samme evige og mystiske kjerne. Her skrev Huxley at perennialisme er:

(...)the metaphysic that recognizes a divine Reality substantial to the world of things and lives and minds; the psychology that finds in the soul something similar to, or even identical with, divine Reality; the ethic that places man's final end in the knowledge of the immanent and transcendent Ground of all being; the thing is immemorial and universal. Rudiments of the perennial philosophy may be found among the traditional lore of primitive peoples in every region of the world, and in its fully developed forms it has a place in every one of the higher religions.

Denne boken la ned viktige byggesteiner for det som skulle bli det komparative og intellektuelle grunnlag for New-Age bevegelsen i USA. Huxley var en av grunnleggerne og premissleverandør for *Esalen Institute*, som er en institusjon i Big-Sur, California som har vært et viktig sentrum for alternativ-bevegelsen i USA.³⁶ Den er drevet ut fra en "human potential" tenkning, hvor målet er å realisere "det menneskelige potensial" gjennom forskjellige former for tradisjonell og alternative disipliner innenfor terapi, filosofi, religion, kunst og kultur.³⁷

Ordet *perennial* kommer fra latinsk og er bygd opp av per- (gjennom) og -annus (år). På engelsk har det betydning eviggrønn (botanikk), repeterende, evigvarende, konstant,

³³ Schmitt, "Perennial", s. 531

³⁴ Dahlén, forord til Lindbom, *Schuons fotspår*, s. 12

³⁵ Huxley, Aldous, *The Perennial Philosophy*. New York: HarperCollins Publishers, 1944. s. vii

³⁶ Kripal, Jeffrey J., *Esalen: America and the religion of no religion*. Chicago: University of Chicago Press, 2007. s. 87

³⁷ "The Esalen institute was founded in 1962 as an alternative educational center devoted to the exploration of what Aldous Huxley called the "human potential," the world of unrealized human capacities that lies beyond the imagination. Esalen soon became known worldwide for its blend of East/West philosophies, its experiential/didactic workshops, the steady influx of philosophers, psychologists, artists, and religious thinkers..." - Esalen Institute, "Esalen: Information – General information". <http://www.esalen.org/info/general.html> Hentet 06.05.09

vedvarende og uavbrutt.³⁸ Med Huxleys definisjon og oversettelsen ser vi at *perennial* har noe med *evigheten* å gjøre. Slik det har blitt brukt av Steuco, Leibniz og Huxley ser vi at selve begrepet *perennialisme* betegner en tenkning som mener at det er en evig og allmenn metafysikk som er immanent og tilstede i alle religioner og tradisjoner. I denne sammenheng er dette den *evige visdom* eller den *evige filosofi*.

Dette opprinnelige latinske begrepet opptrer i forskjellige former ulike steder. Både i kildelitteraturen og i sekunderlitteraturen opptrer en rekke forskjellige variasjoner av *perennis*. Det brukes også begrep fra andre språk, som er ment å uttrykke den samme idé, altså at det peker mot *det evige*. Hvorvidt de forskjellige variantene uttrykker nyanser av meningsforskjeller er helt avhengig av hvilken kontekst de brukes i og forfatterens forståelse. Slik jeg leser dem, er det likevel mulig å gruppere dem som nært beslektede.

Her er noen av begrepene som oftest går igjen, og som jeg mener peker mot det samme konseptet:

- Sophia perennis (fra gresk, sophia = visdom), den evige visdom
- Philosophia perennis / perennial philosophy – den evige filosofi
- Neo-vedanta (moderne hindustisk bevegelse etter Sri Ramakrishna(1836-1886) og Swami Vivekananda (1863-1902) som forkynnte enhet mellom alle verdensreligioner)³⁹ – universell religion
- Sanatana dharma⁴⁰ (hinduistisk begrep) – den evige ordningen
- Al-hikma al-khalida (arabisk, fra islamsk tradisjon) - den evige visdom

Perennialisme betegner en helt sentral idé i tradisjonalismen. Enkelte steder ser disse to begrepene ut til å forveksles. Det er forståelig at disse begrepene kan misforstås for å peke mot det samme, men det er viktig å holde fast på at det er en helt avgjørende forskjell. Perennialismen betegner en essensialistisk forståelse av den evige visdom som universell og tidløs⁴¹. Dette standpunktet deles av alle tradisjonalister, men det er ikke alle perennialister

³⁸ *Online Dictionary of English*, Oxford University Press 2005. http://dws-sketch.uk.oup.com/cgi-bin/onlineOde/find_lemma.cgi

³⁹ Kripal, *Esalen*, s. 88

⁴⁰ 'Sanatana dharma cannot be translated exactly, although sophia perennis is perhaps the closest to it since sanatana means perennity (...) and dharma, the principle of conservation of beings, each being having its own dharma, to which it must conform and which is its law' (Nasr, *Knowledge and the Sacred*, s. 87)

⁴¹ En annen viktig eksponent for perennialismen er den indiske kunsthistorikeren Ananda Kentish Coomaraswamy(1877-1947), som etter å ha møtt tradisjonalismen gjennom Guénon sluttet seg opp om denne. I

som slutter seg til tradisjonalismen. Mark Sedgwick gjør her en distinksjon mellom 'myk' og 'hard' tradisjonalisme. Huxley kan slik enten omtales som en 'myk' tradisjonalist eller som en perennialist. Han fremførte en sivilisasjonskritikk; noe som også er et typisk kjennetegn for tradisjonalismen, men dette var først og fremst mot den teknologiske samfunnsordning, og ikke så sterkt modernitets-kritisk som andre tradisjonalister er kjent for å være. Han var heller ikke opptatt av nødvendigheten for å initieres for å fordype seg i en spesifikk tradisjon, for å ha tilgang til den mystiske dimensjonen. Huxley var i den forstand en tidlig eksponent for *spiritualities of life*, hvis vi skal bruke typologien til Woodhead og Heelas. Han forsøkte verken å demytologisere virkeligheten eller å idealisere en spesifikk tradisjon, men var opptatt av hva de forskjellige mystiske tradisjonene hadde å bidra med til ens egen åndelige utvikling. Han er blant annet kjent for å ha utforsket bruken av psykedeliske stoffer, og hvordan de kunne stimulere og forsterke religiøse opplevelser. Denne praksisen hentet han fra hinduistiske og amerikansk-indianske tradisjoner, som bruker narkotiske stoffer til transelignende seremonier.⁴²

2.3.3 Tradisjonalisme

Tradisjonalisme er et begrep som er brukt i ulike sammenhenger, med ulik betydning. Det finnes forskjellige former for tradisjonalisme, og i sin mest generelle form betegner tradisjonalisme tenkning som er basert på 'tradisjon' på et eller annet vis. I katolske miljø finnes det en bevegelse kalt *katolsk tradisjonalisme*, etter den katolske erkebiskopen Marcel Lefebvre, som nektet å innfinne seg med konklusjonene til det andre Vatikankonsil.⁴³ I Norge har det også eksistert en bevegelse kalt tradisjonalister, som hadde som formål å etablere en Olsok-tradisjon for å styrke norsk nasjonalfølelse på 1930-tallet.

Jeg har valgt å bruke Sedgwicks definisjon av tradisjonalisme i oppgaven min. Hans definisjon er ment å være mer presis, i ordets rette betydning. *Tradisjon* kommer fra det latinske verbet *tradere*, som betyr å overlevere.⁴⁴ For tradisjonalistene jeg skriver om i denne

begynnelsen av sin akademiske karriere interesserte han seg bl.a. for den engelske poeten William Blake som i følge Sedgwick var kjent med den perennialistiske tenkningen fra renessansens Ficino. Sedgwick, M. s. 53.

⁴² Huxley, Aldous, *Moksha – Classic Writings on Psychedelics and the Visionary Experience*, New York: Stonehill Pub, 1977. s. 105

⁴³ Disse fikk mye mediaoppmærksomhet i vinter, da Pave Benedict benådet og gjenopprettet kommunion med Richard Williamson, en holocaust-fornekter som underviste det tradisjonalistiske prestebroderskapet St. Pius X. Fra katolsk.no: Sverige: SSPX-biskop avslører antisemittiske holdninger i svensk dokumentar (23. januar 2009). <http://www.katolsk.no/nyheter/2009/01/23-0001.htm> Hentet 03.03.09

⁴⁴ *Online Dictionary of English*, Oxford University Press 2005

oppgaven, er denne overleveringen ikke et tilfeldig resultat av historiens gang, men overleveringen av kunnskap, trossystemer og religiøse praksis. Disse systemene er gitt gjennom overleveringer av religiøse åpenbaringer. I vesten har denne overleveringen blitt brutt og dermed står samfunnet foran totalt sammenbrudd. Dette illustreres gjennom hindu-mytologiens tidsaldre, hvor vi nå befinner oss i den siste tidsalder, i påvente av apokalypsen – Kali Yuga. I dette ligger også en skarp sivilisasjons- og modernitetskritikk, som er typisk for tradisjonalismen.

René Guénon er den som først formulerte denne posisjonen, med *Against the Modern World* i 1927. Slik sett kan vi omtale tradisjonalistene som Guénon-ister, i og med at alle følger i kjølvannet av Guénons ideer.

Tradisjonalismebegrepet kommer til å bli diskutert i detalj i tekstgjennomgangen og analysen, hvor jeg skal se nærmere på sammenhengen mellom forståelsen av tradisjonsbegrepet og tenkningen ellers, hos de forfatterne jeg ser på. Denne motsetning mellom perennialismen som knyttet til forståelsen av evig filosofi og tradisjonalismen som tradisjonsbasert modernitets-kritikk er et analytisk grep jeg vil tar i denne oppgaven, for å tydeliggjøre de ulike posisjonene i kildetekstene, og hos de ulike personene som har forholdt seg til, og har latt seg inspirere av Guénon, Schuon og Nasr. Hvordan dette spenningsforholdet kommer fram i kildetekstene kommer jeg til å se nærmere på i den sammenlignende analysen i kapittel 5.1.

2.4 Tradisjonalismen og akademia

Tradisjonalismens forhold til akademia er et mye omdiskutert tema både i dens indre kretser og blant forskere ellers. Sentral for tradisjonalistisk tenkning er dens sterke kritikk av moderniteten og vestlig idéhistorie fra renessansen og frem til i dag. Dette gjør utgangspunktet for en dialog og utveksling vanskelig. Videre gjør flere av de sentrale tradisjonalistiske tenkerne det grepet at de bevisst ønsker å plassere seg på siden av vestlig tenkning, ved først og fremst skrive til et publikum av 'initierte', altså mennesker som utøver en tradisjonalistisk form for religiøs praksis. Dette er i seg selv ingen grunn til at tradisjonalismen skal unndras oppmerksomhet og ikke møtes med seriøs kritikk, som tenkning er den uansett verdt et studium av religionsforskere. Tradisjonalistiske forfattere

arbeider med fagområder som tilsvarer områder religionsforskere beskjeftiger seg med. Utvekslingen mellom disse har likevel vært minimal.

Til tross for dette finnes det noen forbindelseslinjer som er verdt å undersøke, spesielt til religionsfenomenologien og Mircea Eliade. Dette har jeg derfor viet et eget del-kapittel. En av dem jeg skriver om i denne oppgaven, har til tross for sin uttalte posisjon som tradisjonalist vært sentralt engasjert i akademisk virksomhet. Som professor ved Washington University er Seyyed Hossein Nasr i høyeste grad en tenker som har adressert academia og moderne religionsvitenskap, filosofi og teologi, med sitt forfatterskap innenfor emnene islams teologi og filosofi, sufisme og religionsfilosofi. Han har gitt ut bøker som har et stort publikum og har i dag et stort forfatterskap innenfor disse emnene. Sammen med en gruppe religionsforskere utgjør han en samling av akademikere som arbeider med tradisjonalismen, men disse har likevel ikke blitt etablert som en kjent posisjon innenfor religionsvitenskapen.

2.4.1 Mircea Eliade, Legionen og religionsfenomenologi

Mircea Eliade (1907-1986) var en rumensk religionshistoriker, filosof og forfatter. Han var en av 1900-tallets mest innflytelsesrike religionsforskere.⁴⁵ Hans ideer har vært sentrale i utviklingen av moderne religionsvitenskap og hans tenkning er viktig for religionshistorien den dag i dag. Han er kjent for sin fortolkning av menneskelig religiøs erfaring og en sentral skikkelse i tilblivelsen av religionsfenomenologien. *De religiøse ideers historie* er kjent som hans hovedverk, som er gitt ut i tre bind fra 1978 til 1984. I forbindelse med denne oppgaven har jeg sett nærmere på *Det Hellige og Profane* fra 1957.⁴⁶ Her utlegger Eliade sine ideer om hvordan mennesket er grunnleggende religiøst, og at denne religiøsiteten preges av en universell symbolisme, som er gjennomgående for alt religiøst liv. Disse religiøse fenomener opptrer gjennom en sakralisering/helliggjøring av kultsteder og hellige rom, og skaper et skille til den profane verden. Derav tittelen '*Det Hellige og det Profane*'.

I Sedgwicks biografi om tradisjonalismen vies Eliade 8 sider, da under et kapittel om tradisjonalismens utbredelse i Romania. Her viser Sedgwick hvordan Eliade var i kontakt med Guénon og Evola og hvordan han tidlig i sin akademiske karriere krediterte tradisjonalistene

⁴⁵ Sedgwick, *Against*, s. 190

⁴⁶ Eliade, Mircea. *Det hellige og det profane*. Oversatt av Trond Berg Eriksen. Oslo: Gyldendals Fakkelt-bøker, 1969.

for ideer han benyttet i sin egen tenkning. Videre viser Sedgwick at Eliade hadde forbindelser til det høyreorienterte bevegelsen ”Legionen”, og Eliades innflytelsesrike lærer, Nae Ionescu ble en medlem av denne i 1933. Denne bevegelsen var påvirket av ideer fra den politiske tradisjonalismen fra René Guénon og Julius Evola. Legionen forfektet en kristen-nasjonalistisk ideologi, hvor de ønsket å etablere en ny rumensk stasordning basert på en kristen-ortodoks identitet. Det er ikke påvist hvorvidt Eliade selv var medlem av denne bevegelsen, men han skrev aktivt i offentlige medier til forsvar for dem. I 1937 skrev han i avisen *Vremea* om eden som medlemmene av Legionen måtte avsi:

The significance of this oath is overwhelming. The extent to which it will be fulfilled and made fruitful will prove Romania's capacity for spiritual renewal(...) The meaning of the revolution to which mr. Corneliu Codreanu aspires is so profoundly mystical that its success will signify once more the triumph of the Christian spirit in Europe.⁴⁷

På samme måte som Guénon forstod tradisjonalismen og dens opprinnelige *tradisjoner* som politiske system veiledet av åndelige prinsipper, gir Eliade oss her inntrykk av at han ønsket å la de samme prinsippene ligge til grunn for en rumensk stat styrt etter kristne verdier. I følge Sedgwick var Eliades tanker om den rumenske Legionen lik Julius Evolas tanker om fascismen. Sedgwick mener at Evola aldri mente å direkte støtte det fascistiske regimet, men i større grad *påvirke det* til å følge de politiske ideer hentet fra tradisjonalistisk metafysikk og politiske idealer.⁴⁸

Da Kong Carol II bestemte seg for å slå ned Legion-bevegelsen, ble Eliade og Ionescu fengslet sammen med en rekke andre Legionærer. Flere av disse ble drept i fengselet, men Eliade ble senere satt fri, hvor han etterpå fikk jobb i det rumenske kulturattache-kontoret i London. Fra nå av hadde Eliade flere diplomatiske stillinger rundt om i Europa, som han kombinerte med en allerede pågående akademisk karriere. Eliade ble i 1956 professor i religionshistorie ved University of Chicago.

Den rumenske legion utviklet seg på begynnelsen av 40-tallet til å bli en militær bevegelse, ”The Iron Guard”. Denne hadde en uttalt anti-semittisk profil og støttet det tyske nazistiske prosjekt. På denne tid hadde Eliade tatt avstand til bevegelsen.

⁴⁷ Sedgwick, *Against*, s. 114

⁴⁸ Sedgwick, *Against*, s. 224

Som vi her har sett, har Eliades forbindelse til tradisjonalistene foregått på to områder. Det ene er Eliades engasjement for Legionen, som var delvis inspirert av tradisjonalistisk politisk tenkning og det andre området er den idemessige påvirkningen. I min lesning av *Det Hellige og Profane*, opplever jeg å kjenne igjen det tradisjonalistiske perspektivet på religion som bestående av universelle fenomen, symboler og strukturer. Med denne boken ønsket Eliade å vise hvordan mennesket er grunnleggende religiøst, *homo religiosus*.⁴⁹ Han identifiserte visse fenomen som han mente var universelle, på tvers av religiøse og kulturelle forskjeller. Han ønsket også å påvise hvordan tilsynelatende sekulære mennesker har en religiøs natur, og hvordan de forholder seg til virkeligheten og eksistensen på måter som kan fortolkes inn i denne forståelse. Denne forståelsen av religiøse fenomen som universelle og menneskets iboende evne til å være religiøst og fortolke tilværelsen inn i en hellig-profan motsetning, minner mye om tradisjonalistenes universalisme.

Selv om religionsfenomenologien tilsynelatende kan ligne på tradisjonalistisk tenkning, er det likevel noen helt grunnleggende forskjeller mellom disse to. Mens Guénon, Schuon og Nasr baserer sin tenkning på et konseptuelt rammeverk av metafysisk enhet, forholder Eliade seg til fenomenene slik de opptrer i historie og samtid. Eliade begrunner ikke sin "universelle" religionsfenomenologi i *a priori* sannheter, men baserer sine ideer på en analyse av hvordan religion og religiøs erfaring fremtrer.

Slik kan man si at Eliade og tradisjonalistene har en del til felles i sin forståelse av religiøse fenomen som universelle. Eliade har av enkelte blitt kritisert for å være en "essensialist" i det at han mener mennesket forholder seg til "det hellige" som et universelt fenomen.⁵⁰ Dette innebærer likevel ikke at Eliade deler tradisjonalismens ide om at dette har opprinnelse i en objektiv metafysikk. Slik har de i praksis motsatt utgangspunkt i selve grunnlagstenkningen. Denne forståelsen av Eliades forhold til tradisjonalistene bekreftes av Natale Spinato i hans artikkel "Mircea Eliade and 'Traditional thought'" hvor han viser hvordan denne forbindelsen vies økende oppmerksomhet, fra tidligere hvor den har vært mindre kjent.⁵¹ Dette kommer også fram i antologien som denne artikkelen er en samling av, hvor dette har blitt viet et eget

⁴⁹ Eliade, *Det Hellige*, s. 10

⁵⁰ Dahl, Espen, *Det Hellige – Perspektiver*, Oslo: Universitetsforlaget, 2008. s. 40

⁵¹ Spinato, Natale, "Mircea Eliade and 'Traditional Thought'" i *The International Eliade*, red. av Rennie, Bryan, New York: Suny Press, 2007. s. 136

Dette skillet ble i løpet av Eliades akademiske karriere ble bemerket og kritisert av tradisjonalistene, siden Eliade både hadde fjernet seg fra tradisjonalistenes metafysikk, men også sluttet å kreditere dem i sin skriving. Om dette kan vi lese følgende Eliades dagboknotat fra 1951:

Eliade ønsket slik å fristille religionsforskningen fra det positivistiske paradigmet som regjerte naturvitenskapen. Målet ble da å forstå religion og religiøse fenomen på sine egne premisser, som ”autonome” studier.⁵³ Med dette hadde Eliade distansert seg fra den ”sekulære objektivismen” som tradisjonelistene sterkt kritiserer, men vendt seg mot en mer erfaringsbasert tenkning. Dette vitenskapsperspektivet er likevel ikke adekvat i tradisjonelistenes perspektiv, i og med at det baserer seg ene og alene på den menneskelige erfaring, uten å ta høyde for det metafysiske eller dogmatiske.

Som jeg allerede har nevnt, er tradisjonalismen et område som ikke har fått mye oppmerksomhet i religionsvitenskapen, spesielt her i Norge. Mark Sedgwicks historieverk *Against the Modern World* har passende blitt gitt undertittelen ”Traditionalism and the Secret Intellectual History of the Twentieth Century”. Det at tradisjonalismen ikke er mer kjent, er ikke bare det etablerte akademia sin skyld, men også en konsekvens av hvordan deres verdensbilde har blitt konstruert. Siden mange av tradisjonalistene har vært initiert i hemmelige trosfellesskap, har deres tilstedeværelse ofte vært ukjent for omverdenen. Disse

⁵³ Sedgwick, *Against*, s. 191

fellesskapene har også vært preget av konspiratoriske og paranoide ideer om samfunnet, slik at utadvendt virksomhet har vært spesielt vanskelig.

Jeg har allerede nevnt Mark Sedgwicks verk som den viktigste litteraturen på feltet. *Against the Modern World* er gitt ut i 2004 på forlaget Oxford University Press. I følge Sedgwick selv er dette den første gjennomgående undersøkelsen av den tradisjonalistiske bevegelsen, av hvem som tilhørte den og hva de gjorde og lærte.⁵⁴ Denne boken tar for seg det Sedgwick definerer som tradisjonalismen og dens historie, fra begynnelsen og fram til i dag. Han tar for seg Guénons samtid og viser den historiske bakgrunnen og opprinnelsen for deres tanker. Sedgwicks bok er først og fremst en historisk undersøkelse, han går ikke spesielt inn i de filosofiske og hermeneutiske spørsmål som tradisjonalismen fremmer.

Et annet verk som går mer tematisk gjennom tradisjonalismens ideer er Kenneth Oldmeadows *Traditionalism. Religion in the light of the Perennial Philosophy*.⁵⁵ Her gir han en kortere presentasjon av de han omtaler som de mest sentrale tradisjonalister, René Guénon, Ananda Coomaraswamy og Frithjof Schuon. Videre gjør han en tematisk gjennomgang av de begrep og tema som brukes av tradisjonalistene. Denne er delt inn i ”Tradition and the traditions”, som går gjennom metafysikk, symbolisme og tradisjonsbegrepet. I siste del ”Traditionalism and Modernism” tar han for seg tradisjonalistenes kritikk av moderniteten og ny-åndelighet, andres kritikk av tradisjonalismen og forholdet til religionsvitenskapen. Denne boken er i stor grad bygd opp av sitater og tekstutdrag fra tradisjonalisters forfatterskap og bærer slik et litt fragmentarisk preg uten å ha noen dypere og mer gjennomgående fremstillinger som Sedgwick har. *Traditionalism* er gitt ut i 2000 på forlaget ”The Sri Lanka Institute of Traditional Studies” i 2000. Sedgwick henviser ikke til denne boken i *Against the Modern World*, noe som kan være vanskelig å forstå, spesielt siden han mener det er så lite som er blitt skrevet på feltet. Siden Sedgwick begynte arbeidet med sitt verk i 1996 og avsluttet det i 2003, kan det være at han ikke ble kjent med Oldmeadows bok før han ble ferdig. Oldmeadow er atpåtill en australsk akademiker, noe som også kan ha bidratt til manglende kjennskap. Hvorvidt dette er grunnen til at de ikke krediterer hverandre, er umulig å si.⁵⁶

⁵⁴ Sedgwick, *Against*, s. vii

⁵⁵ Oldmeadow, Kenneth, *Traditionalism – Religion in the light of the Perennial Philosophy*, Colombo – Sri Lanka: The Sri Lanka Institute of Traditional Studies, 2000

⁵⁶ Ved en gjennomgang av biografier om Schuon på World Wisdom Books forlagssider, fant jeg ingen referanser til Sedgwick. Fra samtaler med personer med kjennskap til det tradisjonalistiske miljø har det også kommet fram at Sedgwicks bok ikke er populær i miljøet.

Som professor for islamske studier ved University of Washington og forfatter av mange utbredte bøker om islam er Seyyed Hossein Nasr kanskje den mest kjente eksponent for tradisjonalismen innenfor det etablerte akademiet. Samtidig som Nasr er en kjent akademiker er han også sheikh for sufi-ordenen Shadhiliyya Mariamiyya.

Huston Smith⁵⁷ er en annen amerikansk akademiker som har skrevet mye om tradisjonalismen. Han har vært professor ved Washington University, MIT og er nå besøkende professor ved Berkeley, California. Han har blant annet skrevet forordet til nyutgivelsen av Schuons *The Transcendent Unity of Religions*. Smith har også skrevet bøker som direkte omtaler tradisjonalismens ideer, de to mest kjente er *Forgotten Truth: The Primordial Tradition* (1976) som handler om tradisjon og modernitet og *Beyond the Post-Modern Mind* (1982) som var en kritikk av "scientisme". Smith var opprinnelig en metodistprest som i løpet av sin karriere fikk en interesse for andre religiøse tradisjoner og mystisisme. Han har aldri blitt initiert i et tradisjonalistisk fellesskap, men har ifølge et avisintervju sagt at han har bedt på arabisk fem ganger om dagen i 26 år.⁵⁸ Han praktiserte yoga, samtidig som han fortsatt gikk i sin metodistkirke, selv om han sa at den var teologisk sett helt "utvasket". Smiths forfatterskap bærer mer preg av å tilhøre en *perennialistisk* tenkning enn en dogmatisk tradisjonalisme. Denne distinksjonen deles også av Sedgwick i hans definisjon av tradisjonalismen. Denne oppslutningen om "myk tradisjonalisme" eller perennialisme kommer tydelig fram i forfatterskapet, men også i hvordan Smith ikke valgte å la seg initiere og følge en spesifikk tradisjon. Et kuriøst eksempel på dette er hvordan han på samme måte som Aldous Huxley var opptatt av hvordan psykedeliske stoffer kan fremme religiøs erfaring og ekstase, og slik komme i kontakt med *the perennial truth*.

I tillegg til disse to har det i perioden 1950-99 blitt utgitt 220 bøker av 23 identifiserte etterfølgere av Schuon.⁵⁹ 80 av disse har blitt oversatt. Dette taler for at tradisjonalismen har en viss utbredelse.⁶⁰

⁵⁷ Huston Smith er mest kjent for boken *"The World Religions – Our Great Wisdom Traditions"* som handler om alle store religioner i verden, og deres "indre" budskap. I følge bokomslaget er denne solgt i over 2 millioner eksemplarer. San Francisco: HarperSanFrancisco, 1991.

⁵⁸ Sedgwick, *Against*, s. 166

⁵⁹ Sedgwick, *Against*, s. 167

⁶⁰ For nærmere oversikt, se analyse og forfatterliste hos Mark Sedgwicks gamle side, *Traditionalists.org*.

"Bibliographic analysis" http://www1.aucegypt.edu/faculty/sedgwick/trad/bibliog/Bibliographic_analysis.htm.

Oppdatert 21.07.06 Hentet 02.05.09

"Schuonian Writers: Biographic Analysis" <http://www1.aucegypt.edu/faculty/sedgwick/trad/bibliog/bibindx.htm>
Oppdatert 21.07.06 Hentet 02.05.09

Min forståelse av tradisjonalistenes relasjoner til academia er at det er mulig å spore en historisk utvikling i dette forholdet. Med Mircea Eliade kunne vi se at han ønsket å distansere seg til René Guénon og Julius Evola. Dagboksitatet som viser denne distanseringen er fra 1951. Dette forstår jeg hovedsakelig som følge av to grunner: 1) Den viktigste er at tradisjonalistene i første halvdel av forrige århundre var mer eller mindre lukkede miljø. De skrev til sine egne tilhørere og var ikke interessert i å være i dialog med religionsvitenskapelige fagmiljø. Denne indre diskursen var vanskelig å oversette til religionsvitenskaplig forskning, siden denne litteraturen taler til ”troende” mennesker, ikke til en akademisk samtale. 2) Den andre er tradisjonalismens politiske dimensjon, spesielt med Julius Evolas politiske ideer. Eliades kontakt med de rumenske høyreorienterte ’Lansene’ er et politisk engasjement som lett kunne stilt han i et dårlig lys. I følge Sedgwick var Eliade unnvikende da han ble konfrontert med disse forbindelse.⁶¹ Ved siden av Guénon og Evola, var Schuon på 50-tallet en stadig mer fremtredende skikkelse. Men han var fortsatt bosatt i Basel og drev en virksomhet bestående av lukkede grupper.

Ut over 70- og 80-tallet ble Schuon stadig mer virksom som forfatter, og hadde etter hvert opparbeidet seg mange tilhengere i USA, deriblant Huston Smith og Seyyed Hossein Nasr. Som vi har sett, er disse etablerte og kjente akademikere som gjorde tradisjonalistiske ideer kjent i USA. Sammen med Martin Lings og andre senere tradisjonalister, har disse vært viktige for å spre kunnskap om tenkningen til et videre publikum.

Med dette vil jeg konkludere med at tradisjonalismen har gradvis utviklet seg fra å være en tenkning uten stor kontakt med omverdenen til å bli en tydeligere posisjon i vår tid, både som en spirituell tradisjon og som forskningsobjekt i academia. Dette skal vi se nærmere på i neste kapittel, hvor jeg vil gjøre rede for nettopp hvordan denne utviklingen har ledet fram til et større og mer mangfoldig bilde.

⁶¹ Sedgwick, *Against*, s. 190

3 Biografi og virkningshistorie

3.1 Historie

I denne delen av oppgaven vil jeg ta for meg den tradisjonalistiske bevegelsen og redegjøre for dens opprinnelse og utbredelse. Jeg kommer spesielt til å fokusere på forfatterne av kildetekstene jeg bruker i analysen. Videre kommer jeg til å ta for meg tradisjonalismens virkningshistorie i forhold til dens politiske aspekter, med særskilt fokus på Julius Evola og Alexander Dugin. Videre fortsetter jeg med en redegjørelse for tradisjonalismens stilling i dag, hvor jeg tar for meg tradisjonalisme i islam og som vestlig kulturstrømning og til slutt vise til dens stilling i Skandinavia. Det er ikke all informasjon i denne delen som har direkte relevans for oppgavens første formål, nemlig tekstanalysen. Jeg mener likevel at det er viktig å inkludere dette av flere grunner. Den viktigste er fordi jeg i konklusjonen vil knytte tekstene til deres virkningshistorie. Jeg har tidligere vist til hvordan tradisjonalismen er ukjent i norsk kontekst. Dette mener jeg legitimerer denne gjennomgangen. Avsluttende er det historiske perspektivet relevant for det tematiske forholdet mellom islam og kristendom, som jeg vender tilbake til i konklusjonen.

3.1.1 René Guénon

René Guénon ble født i Blois i Frankrike i 1886. Han vokste opp i en katolsk familie med en far som var arkitekt. Guénon studerte matematikk og filosofi i Paris og var aktiv i akademien fra 1906 til 1923. Der kom han i kontakt med okkulte miljøer og etter hvert med den svenske maleren og sufi-muslimen Ivan Augeli. Han introduserte Guénon for islam og islamsk mystikk og initierte i 1930 Guénon i en sufistisk orden med opphav hos en sentral lærd ved Al-Azhar skolen i Egypt.⁶² Ifølge Guénons biografi og forelegger ble han også initiert i hinduisme og taoisme, til sammen 11 forskjellige esoteriske tradisjoner.

Mens Guénon bodde i Paris var han aktiv i forskjellige tidsskrift og som forfatter. Han grunnla tidsskriftet "La Gnose" hvor han skrev fram til 1922. Han utga artikler om hinduistisk lære – vedanta, taoisme, om frimurere og forskjellige okkulte tradisjoner. I boken *The Reign of Quantity and the Signs of the Times* anklager han den franske okkultistiske bevegelse for å mangle intellektuell redelighet og for å være en pseudo-religion. Han ga ut sin første bok I

⁶² Dahlén, fra forordet Lindboms *Schuons fotspår*, s. 27

1921, *Introduction to the Study of the Hindu Doctrines*, og til forskjell fra andre orientalistere fokuserte Guénon på det metafysiske perspektiv og sin forståelse av hinduismen som Tradisjon.

Guénon ga ut 17 bøker mens han levde og 9 samlinger har blitt utgitt posthumt. Han skrev hovedsakelig om metafysiske tema, om symbolisme og initiering, esoteriske tradisjoner, om den vestlige sivilisasjons krise, og om kløften mellom østlig og vestlig samfunn. Av de religiøse tradisjonene skrev Guénon mest om hinduisme, og har fra den brukt sentrale ideer i sin endetidstenkning, spesielt i forhold til den sykliske historieforståelse og *kali yuga*-begrepet. Boken jeg skal se nærmere på, *The Crisis of the Modern World*, ble utgitt i 1927, og er ansatt for å være hans mest leste verk.

I 1930 flyttet Guénon til Egypt for å studere, oversette og utgi *tasawuff* (islamsk mystikk), etter å ha mistet sin første kone i 1927. I Egypt gifter Guénon seg på nytt og lever et relativt anonymt liv. Her bor han fram til sin død, i en bydel kjent for å ha et religiøst fromt miljø. Han praktiserer sufistisk fromhet i til punkt og prikke (*sunnah* og *sharia*). Guénon gjorde til tross for dette et poeng ut av at det islamske fromhetslivet ikke var et resultat av konvertering, men snarere spirituell pragmatisme, at sufismen som levende tradisjon tilbød en god ramme for esoterisk fordypning.⁶³ Mens Guénon bor i Egypt utgir han fortsatt bøker i Paris, og er også med å på å drive et kulturtidsskrift for å øke forståelsen mellom Egypt og vest-Europa. Guénon dør i Kairo 1951, 65 år gammel.

3.1.2 Frithjof Schuon

Frithjof Schuon ble født i Basel, Sveits, 18. juni 1907. Han ble døpt i den katolske kirke og vokste opp i et høykulturelt hjem. Hans bror ble trappist-munk i 1923. Schuon var i ung alder interessert i okkultisme og mystisisme, 17 år gammel leste han René Guénons *Orient et Occident*.⁶⁴ I en senere korrespondanse mellom dem oppfordrer Guénon Schuon til å konvertere til islam og praktisere sufismen.

Guénon anbefalte Schuon å reise til Marokko og bli elev av til Sheikh Ahmad Al-Alawi, en kjent Marokkansk sheikh som var populær i hele middelhavsområdet. Al-Alawi hadde gode

⁶³ Sedgwick, *Against*, s. 77

⁶⁴ Lindbom, *Schuons fotspår*, s. 77

relasjoner til Frankrike og var blant annet med å åpnet den første moské i Paris i 1923. Han uthevet for eksempel likhetstrekkene mellom sufisme og kristendom. Etter Alawis død i 1934 ble Schuon utnevnt til Muqaddam, av Alawis tidligere muqaddam, Adda Bentounès, som nå var sheikh i Alawiyya-ordenen.⁶⁵ Schuons utnevnelse til muqaddam har senere blitt omdiskutert. Til tross for at det var betvilt hvorvidt Schuon var autorisert til å initiere andre i sufisme, fikk Schuon raskt en stor gruppe etterfølgere i Basel. Her ledet han en gruppe av tradisjonalister hvor de holdt *dhikrs* og praktiserte et sufistisk trosliv.

Muqaddam Schuon påla ikke denne gruppen å følge alle leveregler som er typisk for klassiske sufistiske ordner. I tillegg til de muslimske pliktene (*fard*) som innebærer de 5 daglige bønnene, faste og almisser, pleier sufier å praktisere *sunna*, som er tradisjonen etter profeten. Disse består av flere faste-perioder, tidebønner og generelle leveregler som ikke er en del av *fard*. Det er vanlig for sufistiske tradisjoner å praktisere *sunna*, nettopp fordi dette gir en tydeligere ramme om det åndelige livet. Videre avvek Schuons avdeling av Al-Alawis orden ytterligere fra de sufistiske tradisjoner, ved at han introduserte en egen form for meditasjonspraksis, "Six themes of meditation". Med etablering av egen praksis brøt Schuon slik med tradisjonen fra Al-Alawi og ble dermed sheikh for en selvstendig orden.⁶⁶

Samtidig som Schuon beveget seg vekk fra klassisk sufisme ble hans relasjoner til andre tradisjonalister vanskeligere. Schuons stedfortreder i Paris, muqaddam Michel Vâlsan brøt i 1950 med Schuon, og knyttet sin praksis tilbake til Guénons tenkning. Guénon hadde før dette sluttet å anbefale Schuon som åndelig veileder til mennesker han korresponderte med. Parallelt med dette fikk Schuons en økende interesse for indiansk stammereligion. I 1959 ble Schuon innviet i Siouxindianernes åndelige tradisjon og fikk navnet *Wicahpi Wiyakpa* (Skinnende Stjerne).⁶⁷ I denne perioden ble Schuons fellesskap åpnet for etterfølgere som ikke tilhørte sufistisk tradisjon. Schuon tillot de muslimske medlemmene av sin gruppe, deriblant de svenske Tage Lindbom og Kurt Almqvist, å drikke alkohol, for å ikke skille seg ut som muslimer i samfunnet.⁶⁸ Ut over 60- og 70-tallet ble Schuon stadig mer kritisk til Guénon og islamsk tradisjon, hvor han i 1978 gikk offentlig ut og kritiserte sufismen for å være en overdrevent moraliserende og individualistisk tradisjon. I 1984 kritiserte han

⁶⁵ Sedgwick, *Against*, s. 89

⁶⁶ Sedgwick, *Against*, s. 92

⁶⁷ Sedgwick, *Against*, s. 149

⁶⁸ Sedgwick, *Against*, s. 61

Guénons tenkning for å ha overvurdert de orientalske tradisjoner, og slik ha oversett de opprinnelige vestlige religioner, som indianernes åndelige tradisjoner.

I 1980 flyttet Schuon til Indiana i USA og etablerte en kommunitet på *Inverness Farms*, hvor det bodde 60-70 personer. I følge Sedgwick bar dette fellesskapet et stadig større preg av å være det religionsforskere omtaler som en *ny-religiøs* bevegelse, jfr. Woodhead og Heelas kategori *livsspiritualiteter*. Schuon plasserte stor betydning på sin egen person i dette fellesskapet: "(...) in connection with the overwhelming consciousness that I am not as other men".⁶⁹ Her introduserte han indianske og hinduistiske danse-skikker, og holdt "indianske dager". I disse dansesesjonene hadde både kvinner og menn lite eller ingen klær på seg. Her danset de i sirkler og omfavnet både hverandre og Schuon som stod i midten. Noen av de som deltok var under 16 år, og dette førte til at Schuon i 1991 ble anmeldt for barnemishandling og seksuelle overgrep. Schuon insisterte på at nakenheten og dansingen var av spirituell art. Anklagene ble frafalt, fordi det var umulig å fremme bevis for påstandene. Talspersonen ved Inverness Farms mente at flere av de mindreårige ikke hadde vært tilstede på de aktuelle tidspunktene. I tillegg krever Indianas lovverk at en handling må foregå med hensikten å skulle "opphisse eller tilfredsstille (...) seksuelle drifter" for å være et overgrep, noe ingen mente var tilfellet, heller ikke personene som hadde tipset politiet. Etter denne skandalen trakk Schuon seg tilbake og brukte siste tiden fram til sin død på skrivning. Hans stedfortredere, Martin Lings, Seyyed Hossein Nasr og en sveitsisk muqaddam ble etter rettssakene fratatt fra deres lojalitetsbånd og fortsatte å operere på uavhengig basis. Alle tre gikk likevel ut og forsvarte Schuon da han møtte kritikk, både innenfor og utenfor sufistiske og tradisjonalistiske miljø.⁷⁰

Gjennom hele sitt liv var Schuon preget av sterke religiøse erfaringer, som han tilla autoritet i sin egen og i ordenens trospraksis. Han var motvillig til å følge Guénons anbefaling av å konvertere til islam, inntil han hadde en religiøs kallsopplevelse. Da han etablerte sin egen åndelig praksis i sin orden, var dette etter "guddommelig inspirasjon". Han skiftet også på et punkt ordenens navn fra Alawiyya Maryamiyya, til bare Maryamiyya, som konsekvens av at han hadde mange sterke syn av Jomfru Maria, ikke bare i jødisk, kristen eller muslimsk skikkelse, men også figurert med indiansk og hinduistisk symbolisme.⁷¹

⁶⁹ Sedgwick, *Against*, s. 170

⁷⁰ Sedgwick, *Against*, s. 172 - 175

⁷¹ Sedgwick, *Against*, s. 150

Frithjof Schuon døde i 1998. Fellesskapet på Inverness Farms finnes den dag i dag, men nå har det utviklet seg i retning av å praktisere en tydeligere islamsk form for åndelighet.

3.1.3 Seyyed Hossein Nasr

Nasr er den tredje og siste personen jeg ønsker å se nærmere på i den tradisjonalistiske bevegelsen. Han bor for tiden i Washington, hvor han er professor ved George Washington Universitet og leder en sufistisk orden innenfor denne bevegelsen. Nasr ble født i Iran i 1933. Hans familie hadde nære bånd til Shaen og var en viktig del av makteliten ved Shahens hoff. Hans far var på et tidspunkt utdanningsminister i Iran. Nasr ble av familien sendt til USA for å studere i 1945, 12 år gammel. Nasr tok hovedfag i geofysikk og geologi ved MIT, men opplevde på et punkt en åndelig og intellektuell krise.⁷² Dette ledet til en reise hvor interessen for filosofisk og islamsk tradisjon ble vekket. Denne endte med at Nasr ble innviet i en marokkansk tradisjonalistisk sufi-orden i 1957, den samme hvor Schuon konverterte til islam. I følge Sedgwicks *Against* ble Nasr spesielt opptatt av tradisjonalismen fordi den ga en alternativ vitenskapsteori, hvor tradisjonell religion lå til grunn for vitenskapssynet. Frithjof Schuon var en viktig inspirasjon for Nasr i hans tenkning og skulle vise seg å spille en viktig rolle senere i hans liv.

Nasrs karriere består av to perioder, som er adskilt av den Iranske revolusjon i 1979. I 1974 grunnla Nasr en tradisjonalistisk institusjon i Teheran, "Anjoman-e Shahanshahi-y Falsafahi-e Irane" (Imperial Iranian Academy of Philosophy) som er en av de viktigste utdanningsinstitusjoner blant tradisjonelistene. Dette instituttet opererte aldri med en uttalt tradisjonalistisk agenda, men var sterkt preget av denne tenkningen. I følge Sedgwick spilte Nasr en sentral rolle i den gryende interesse for islamsk tenkning og tradisjon, som ledet fram mot revolusjonen.⁷³ Instituttet ønsket å løfte frem både islamsk og pre-islamsk filosofi. Dette trenger ikke være en indikasjon på en oppslutning om tradisjonalisten, men snarere et resultat av iransk nasjonalisme og ønske om distanse til tradisjonell sunni-islam. Tradisjonalismen ble aldri løftet ut i det offentlige rom, men Nasr selv og hans institutt, spilte en viktig rolle i å bringe tilbake islamsk teologi og filosofi på universitetene i Iran. Nasr var en nær kollega av Ayatollah Mothari, som sammen med Ayatollah Khomeini og Ali Shariati var de tre viktigste

⁷² Sedgwick, *Against*, s. 154

⁷³ Sedgwick, *Against*, s. 158

lederne i de intellektuelle og teologiske kretser som la ideologiske premisser for revolusjonen. Ali Shariati fremmet en original blanding av islam og sosialisme, mens Khomeini og Mothari stod for et politisk islam som ble en viktig del av grunnlaget for den nye Islamske republikken av Iran.

Nasr hadde gjennom hele sin karriere vært en tydelig tilhenger av Shaens regime og støttet på ingen måte ideene som ledet frem mot revolusjonen. Dette av både politiske/sosiale forbindelser og av prinsipiell art. Nasrs familie hadde nære bånd til Shaen og disse båndene hadde en viktig betydning for den akademiske karrieren. Videre var Nasr av den overbevisning at monarki er den beste styreformen, og at denne lå nærmeste tradisjonalismens idealer. Shariat's blanding av islam og sosialisme var spesielt mislikt, i og med at den var anti-tradisjonell.⁷⁴

Nasr var store deler av sitt liv en disippel av Frithjof Schuon.⁷⁵ Da Schuon ble beskyldt for sekterisme og seksuelle overgrep i hans kommunitet stod Nasr sammen med Martin Lings fram og forsvarte Schuon. Etter hvert som Schuon trakk seg tilbake og tilslutt frasa seg sitt lederskap i Maryamiyya-ordenen opererte Lings, Nasr og den sveitsiske muqadamm mer og mer uavhengig av Schuon. De førte bevegelsen videre og fikk egne disipler og fungerte som sheikher for egne grupper. I deres lære ble det vektlagt de tidligere delene av Schuons forfatterskap, hvor Schuon hadde en tydeligere islamsk og sufistisk profil.

Nasr ble æresdoktor ved Uppsala Universitet i 1977.

3.2 Tradisjonalismens virkningshistorie

Tradisjonalismens virkningshistorie er mangfoldig og vanskelig å få oversikt over. Dette både fordi mange av miljøene og forbindelsene ikke ønsker oppmerksomhet, men også fordi innflytelsen fra Guénon og frem til i dag er svært spredt og tilsynelatende har lite å gjøre med hverandre. Guénons tenkning har inspirert både politiske ideologier og religionsfilosofisk tenkning. I det følgende kapittelet skal jeg ta for meg noen av de viktigste punktene i denne virkningshistorien. Dette har ikke nødvendigvis direkte relevans for analysedelen av oppgaven min, men jeg mener at det likevel er viktig å belyse hvor vi i dag kan se spor av

⁷⁴ Sedgwick, *Against*, s. 158

⁷⁵ Sedgwick, *Against*, s. 175

tradisjonalsismen i samfunnet rundt oss, og slik kan trekke tråder mellom tekstanalysen og historien. Siden et av hovedtemaene for oppgaven er tradisjonalsismens forståelse av forholdet mellom kristendom og islam, velger jeg spesielt å belyse tradisjonalsismens stilling i muslimske miljø, siden denne er mer utbredt enn blant kristne. Jeg kommer også til å se på tradisjonalsismens politiske innflytelse, og hvordan den også har hatt en innflytelse i kulturåpne miljø med en interesse for spiritualitet, kunst og kultur.

3.2.1 Julius Evola, fascisme og terrorisme

René Guénons formulering av tradisjonalsismen hadde både en filosofisk/teologisk og en tydelig politisk dimensjon. I følge Guénon var den opprinnelige tradisjon ikke bare en spesifikk form for religiøs praksis, men et helhetlig samfunnssystem bestående av et tydelig klassesdelt samfunn, hvor politisk og åndelig makt lå hos den åndelige og politiske elite. Guénon var en tilhenger av kastesystemet og har blant annet sagt at vestens forfall startet med avskaffelsen av føydalstaten.⁷⁶ Denne tenkningen har sterke politisk konsekvenser, og dette har historien vist med den italienske ideologen Julius Evola og den nålevende talsmannen for neo- Eurasianisme, Dugin.⁷⁷

Julius Evola (1898-1974) var en siciliansk esoteriker, filosof, politisk tenker og tradisjonalist. Evola baserte sin tenkning blant annet på ideer fra Guénon, spesielt hans lære om den opprinnelige tradisjon som en politisk og åndelig samfunnsform. Evolas variasjon av tradisjonalsismen var orientert mot den førkristne romerske paganismen. Evola var ikke tilhenger av den katolske tradisjon, som han mente hadde bukket under for den vestlige sekularitet og rasjonalisme. I tillegg til de klassiske tradisjonalistiske ideer var Evola i løpet av sitt liv opptatt av teosofi, okkultisme, seksuell magi, paganisme og raseteori.

Evola var offentlig engasjert i den fascistiske diskurs og prøvde å påvirke denne med sine tradisjonalistiske ideer. I løpet av 20- og begynnelsen av 30-årene skrev han i fascistiske tidsskrift og holdt taler i fascistiske forsamlinger og prøvde i denne perioden å påvirke fascismen i retning av hans egne idealer. Dette møtte han stor motstand mot, spesielt fordi han avviste den katolske kirken og ønsket at den fascistiske staten skulle orienteres mot det førkristne.

⁷⁶ Guénon, René, *The Crisis of the Modern World*, Hillsdale NY, USA: Sophia Perennis, 2001 s. 90

⁷⁷ Sedgwick, *Against*, s. 237

Da Evola ikke fikk gehør hos fascistene, prøvde han det samme med den tyske SS-bevegelsen. Her fikk han heller ikke gehør for sitt program, siden Evola ikke viste noen interesse for det ariske prosjekt, som var gjennomgående for SS-ideologien mot slutten av 30-årene. Det hele endte med at Evola i 1938 ble bannlyst fra en forsamling i SS' seremonielle hovedkvarter i slottet Westphalia i Wewelsburg, hvor blant annet SS føreren Heinrich Himmler deltok. Etter å ha blitt avvist av både fascistene og SS, vendte Evola sitt engasjement mot "spirituell raseteori". Her understøttet han anti-semittisk raseteori som fordømte det jødiske folk, men baserte sin retorikk på spirituelle og filosofiske premisser, hvor det jødiske folk spilte en viktig rolle i det globale forfall og anti-tradisjonalisme.⁷⁸

Denne nye variasjonen av raseteori vekket begeistring hos enkelte i Italia, som tidligere hadde motsatt seg den biologiske raseteorien. Evola fikk audiens hos Mussolini 1942, hvor Mussolini deretter anbefalte Evolas verker til utgivelse hos kjente forlag i Italia. Den offentlige mottagelsen ble derimot lunken, da det ble tydelig at Evolas ideer fortsatt var sterkt i konflikt med den katolske kirken. Hva Evola foretok seg resten av den andre verdenskrig er det i følge Sedgwick ingen tydelig informasjon om, annet enn at han hadde flere reiser gjennom det okkuperte Øst-Europa.

Evolas forsøk på å påvirke fascismen gjør at noen omtaler han som fascistisk ideolog. I følge Sedgwick ville ikke Evola selv omtales som en fascistisk ideolog.⁷⁹ Evola engasjerte seg i fascismen, først og fremst fordi han trodde den hadde potensial til å lede Italia mot et tradisjonalistisk autoritært, før-moderne og klassesdelt samfunn. Slik var både fascismens og SS-bevegelsen for Evola et *middel* i arbeidet for det tradisjonalistiske samfunn, men ikke noen ideologier han assosierte seg med eller var medlem av. Det er likevel ingen tvil om at Evola forfektet en tenkning som tilhører noe av det aller mørkeste som har preget verden i nyere tid. Det er vanskelig å forestille seg at Evola ikke kjente til konsekvensene av den tyske raseteori, slik den ble utøvd under andre verdenskrig, spesielt med tanke på hans reisevirksomhet i løpet av krigen. At Evola fremmet en egen *variasjon* av denne, fritar han ikke fra ansvaret for å ta avstand fra de grusomme handlingene som ble påført det jødiske folk.

⁷⁸ Sedgwick, *Against*, s. 107

⁷⁹ Sedgwick, *Against*, s. 101

Etter den andre verdenskrig og kollapsen av det fascistiske regimet var Evola igjen på banen. Han engasjerte seg i høyreorienterte bevegelser som hadde forbindelser til fascistiske ideologier. I 1951 ble han sammen med flere medlemmer av *Fasci di Azione Rivoluzionara* (Forbundet av Revolusjonær Aksjon) arrestert og tiltalt for å forsøke å gjenetablere fascismen. I etterkrigstiden var Italia preget av en turbulent politisk periode, med politisk motivert vold og terrorisme fra både høyre- og venstre-ekstreme. I denne perioden var det flere høyreorienterte bevegelser som lot seg inspirere av Evolas ideer om det tradisjonelle samfunn, både på et politisk og spiritielt plan. Flere mindre grupper som var løselig forbundet med disse bevegelsene brukte bombeangrep og kupp-forsøk i kampen for sin sak. I følge Sedgwick fordømte Evola aldri disse angrepene direkte, han godkjente denne formen for aktivisme, så lenge det foregikk med gyldige spirituelle forberedelser og perspektiver.⁸⁰

Evola var ikke den eneste ideolog som inspirerte etterkrigstidens italienske terrorisme, men hans politiske tenkning øvde i følge Sedgwick en stor innflytelse på denne. I 1983 ble både de høyre- og venstre-ekstreme terroristgruppene slått ned på av politiet en gang for alle, og siden da har det ikke forekommet ”tradisjonalistisk terrorisme” i Vest-Europa.

3.2.2 Russland, Dugin, neo-urasianisme og islamisme

Et annet tilfelle av tradisjonalismens innflytelse er blant såkalte Neo-Eurasianister⁸¹ i Russland. De to viktigste eksponentene for denne er Alexander Dugin og Gaydar Jamal. De var begge medlemmer av en krets av fritenkere som under sovjet-perioden dyrket en interesse for vestlig kultur, filosofi og esoterisme. I denne gruppen delte og diskuterte de forskjellige impulser fra vesten, alt fra punk-musikk til europeisk teosofi og okkultisme. Som en del av denne interessen var de også opptatt av tradisjonalistiske tenkere, som *René Guénon* og *Julius Evola*. I det kommunistiske Sovjet tilbød tradisjonalismen en tenkning som både tok inn over seg åndelige anliggender, men også øvet en kritikk av sekularisme, og den historiske materialismen som rådet i samfunnet. I løpet av sovjet-tiden oversatte denne kretsen flere tradisjonalistiske verk til russisk.⁸²

⁸⁰ Sedgwick, *Against*, s. 185

⁸¹ Eurasianismen betegner ideen om en russisk stormakt i sentrum av Europa og Asia, i geopolitisk opposisjon til den vestlige, atlantiske allianse. Denne ideen korresponderer med Samuel Huntingtons ”Clash of Civilizations”, men ser på den eurasiatiske blokken som et geografisk område, ikke basert på kulturelle motsetninger. Neo-urasianismen er et begrept Dugin har formulert som en kombinasjon av urasianisme og politisk tradisjonalisme. Sedgwick, *Against*, s. 226

⁸² Sedgwick, *Against*, s. 222

Med perestrojkaen på 80-tallet fikk Dugin og Jamal muligheten til mer åpent forfølge sin interesse for vestlige tradisjoner, og var ved flere anledning på besøk i Europa. I Sovjet var det på denne tiden en økende interesse for demokrati og vestlige ideer. Dette møtet med vesten resulterte i midlertidig i at Dugin og Jamal ble desillusjonerte ovenfor det vestlige samfunnet. De anså demokratiet og kapitalismen som en mindreverdige styreform som var preget av populisme og spirituell død. De beholdt likevel en interesse for tradisjonalismen fra Guénon og Evola, siden den både stilte seg kritisk til vestlige samfunnsformer og den sovjetiske historiske materialismen. Denne formen for politisk tradisjonalisme tilbød en tenkning som knyttet sammen en autoritærsk samfunnsordning med en metafysisk-ideologisk overbygning.⁸³

Som en konsekvens av Sovjetunionens sammenbrudd vokste den eurasiatiske bevegelsen frem i Russland. Dette var en ideologi som søkte å gjenopprette Russland som en verdensmakt, hvor den russiske stat var tenkt som et geografisk område som strekker seg fra Øst-Europa og østover i Asia. Denne ideologien ble av flere knyttet opp til den russiske *etnisitet*. Dette perspektivet var for Dugin og Jamal problematisk, siden den tidligere Sovjetunionen strakk seg over mye større områder enn hva som var etnisk russisk. De brukte dermed ideer fra tradisjonalismen, hvor den eurasiatiske staten først og fremst skulle være en kristen ortodoks stat. Dugin "oversatte" Guénons katolske tradisjonalisme til den ortodokse konteksten. Viktig for deres *neo-eurasianisme* var forholdet mellom ortodoks kristendom og islam, hvor disse ble ansett for naturlige allierte. I motsetning til vestlig katolisisme var både islam og ortodoksien levende tradisjoner som fortsatt bar på åndelige initiativiske linjer og som ikke hadde blitt ofre for rasjonalismen. Slik ble den ortodokse tradisjonalismen en effektiv demonstrasjon av hvordan den atlantiske blokken hadde forfalt til modernitet og befinner seg i *kali yuga* – den mørke tidsalder av populisme og spirituell død.

Dugins virksomhet i løpet av 90-tallet ble dermed å fremme dette standpunktet i russisk offentlighet. Han hadde forbindelser til forskjellige miljøer av større eller mindre åpenhet, fra forskjellige politiske parti, til tidligere KGB-agenter og til offiserer i militæret. Alle disse har til felles at de er kritiske til vestlige innflytelse og Gorbatsjovs åpenhet mot vestlig tenkning og

⁸³ Sedgwick, *Against*, s. 226

kultur⁸⁴. Den geopolitiske konsekvensen av hans tenkning var blant annet at Russland skulle alliere seg med muslimske land som Tyrkia, Iran og Irak. Neo-urasianismen er i russisk politisk diskurs en etablert posisjon; Charles Clover⁸⁵ i det innflytelsesrike *Foreign Affairs* sier følgende om dette: "The correlation between Dugin's ideas and those of the Russian establishment is too stark to be ignored". Denne tenkningen forsøker også å løse problemene mellom Russland og Tsjetsjenia, hvor det har blitt foreslått at den russiske staten kan innsette tradisjonelle muslimske ledere inspirert av sufi-islam, som en motvekt til wahabbisme og økende islamisme i området.⁸⁶ I 2001 etablerte Dugin en organisasjon basert på den neo-urasiasatiske ideologen. Denne organisasjonen vokste raskt og fikk 50 avdelinger og 2000 medlemmer på kort tid. I dag har den 30 000 medlemmer, bestående av personer med viktige posisjoner i samfunnet.⁸⁷ Det har også blitt etablert et erasiatisk parti med utgangspunkt i denne. Dette har foreløpig ikke kommet over sperregrensen på 7% verken i 2003 eller 2007, men i følge nyhetsartikkelen i *The Christian Science Monitor*, har Dugin stadig større innflytelse i russisk samfunn. Dugin selv hevder at Medvedev og Putin har vist interesse for urasianismen. Kritikere anklager Dugin for å fremme en ideologi basert på konfrontasjon og konflikt.⁸⁸

Mens Dugin i løpet av 80- og 90-tallet rettet sitt engasjement inn mot russisk offentlighet og politisk diskurs med utgangspunkt i tradisjonalistisk ortodoks kristendom, tok Gaydar Jamal en annen retning. Jamal er av aserbajdžansk opprinnelse, men hadde ingen tydelig islamsk tilhørighet før på 80-tallet. Han var i 1990 en av medstifterene av partiet 'Party of the Islamic Renaissance'.⁸⁹ I 1992 ble partiet splittet i synet på Boris Jeltsin og hans demokratiske prosjekt. Jamals tradisjonalistiske islamisme ble for radikal for mange, og Jamal vendte seg dermed mot Midtøsten og islamistiske bevegelser der. Jamal var i 1993 på en konferanse i Khartoum, Sudan, arrangert av Hassan Al-Turabi, lederen av Den Sudanesiske Islamske front. Konferansen hadde som mål å samle ledere av radikale islamistiske bevegelser, i tillegg til

⁸⁴ Sedgwick, *Against*, s. 229

⁸⁵ Clover, Charles, "Dreams of the Eurasian Heartland: The Reemergence of Geopolitics" i *Foreign Affairs*, march/april 1999.

⁸⁶ Sedgwick, *Against*, s. 236

⁸⁷ Weir, Fred. "Moscow's moves in Georgia track a script by right-wing prophet. - Is Alexander Dugin really the new sage of the Kremlin?" *The Christian Science Monitor*, 19.07.08.

<http://www.csmonitor.com/2008/0920/p01s01-woeu.html> Hentet 05.03.09

⁸⁸ I følge Sedgwicks blogg har Dugin hatt tilknytning til et urasiasatisk nettverk, Ergenekon, i Tyrkia som juli 2008 ble stilt for Tyrkisk rett for å ha konspirert med kupp mot den tyrkiske stat. "Dugin plot to topple government of Turkey?!" Sedgwick, Mark. *Traditionalistsblog*, 08.10.08

<http://traditionalistblog.blogspot.com/2008/10/dugin-in-plot-to-topple-government-of.html> Hentet 23.02.09

⁸⁹ Sedgwick, *Against*, s. 259

Turabi selv var Hamas fra Palestina og Hezbolla fra Libanon tilstede. Jamal var på denne tiden en av de tre viktigste stemmene for radikal islamisme i Russland. Han påstår selv at han også pleide kontakt med ”The Wolves of Islam”(en tsjetsjensk gruppe) og det afghanske Taliban. Islamistiske forbindelser til tross, i tråd med neo-urasianismen er Jamal opptatt av det russiske samholdet fremfor den rene islamske stat. Jamal har uttalt seg kritisk til krefter i Russland som har ønsket å splitte russerne og tsjetsjenerne og gitt Israel skylden for denne konflikten.⁹⁰

Denne formen for tradisjonalistisk islamisme er en uvanlig variasjon av den tradisjonalistiske høyre-ekstremismen som forekom i Italia.⁹¹ Tradisjonalismens virkning på islamsk tenkning har først og fremst vært som en åpning inn til sufisme og modernitetskritikk, men ikke i en politisk og radikal forstand. Hvis vi skal sammenligne med radikal islamisme slik den forekommer ellers, hvor dens mål er å opprette en islamsk verdensorden. Jamals perspektiv var først og fremst neo-urasianistisk, men med utgangspunkt i islamsk tradisjon som politisk og med vilje til bruk av makt for å fremme dette perspektivet. I det følgende kapittelet skal vi se på tradisjonalismens utbredelse i den islamske verden og hvordan denne tydelig skiller seg fra Jamals prosjekt

3.2.3 Tradisjonisme og islam

I kristne miljøer er ikke den tradisjonalistiske kristendomsfortolkning særlig utbredt. I vesten er den først og fremst kjent gjennom religionsvitenskapen og i møte med sufisme og i ny-religiøse miljøer. Som Knitter og Race har påvist i sine religionsteologiske typologier, finnes det posisjoner i kristen teologi som kan omtales som pluralistiske eller inklusivistiske. I grove trekk kan man si at disse ikke stiller seg på utsiden av vestlig idéhistorie slik som tradisjonismen, men heller er et resultat av nyere tids filosofi og vitenskapsteori. Disse har heller ikke vært nevneverdig i kontakt med tradisjonalistisk tenkning, annet enn at de har forholdt seg til islams tradisjon og sufisme.

⁹⁰ Sedgwick, *Against*, s. 259

⁹¹ Sedgwick nevner i *Against* én annen tradisjonalist som deler Jamals islamistiske perspektiv, den italienske Claudio Mutti. Han forfekter en særegen variant av europeisk tradisjonalistisk politisk radikal islamisme, med sympatier for nazismen og Ayatollah Khomeini. I følge Sedgwicks undersøkelser er ikke Mutti en signifikant person, han har verken mange etterfølgere eller noen stor gjennomslagskraft. s. 260

3.2.3.1 Vestlig sufisme

Den tradisjonalistiske posisjon er derimot bedre kjent i muslimske miljø, både i vesten og i muslimske land. Som vi allerede har sett fra kapittel 2.4.2 Forskning og sentral litteratur, har Seyyed Hossein Nasr betydd mye for å gjøre denne kjent. Dette har også gjort at denne tenkningen har fått en mer etablert posisjon innenfor islamsk teologi og filosofi. Den britiske muslimen Martin Lings (1909-2005) har også vært viktig for dette⁹². I tillegg til å være muqaddam og senere sheikh i tradisjonen etter Frithjof Schuon er han kjent for å ha skrevet bøker om islam, sufisme og tradisjonisme. Lings har blant annet skrevet en biografi om den algeriske sheikhen Al-Alawi (*A Moslem Saint of the Twentieth Century*, London 1961), som Schuon møtte og som var avgjørende for hans tilslutning til sufismen. Lings har også skrevet en av de best kjente vestlige biografier (*sira*) kun basert på kildeskrifter, om profeten Muhammed.⁹³ Lings var også opptatt av vestlig kultur og litteratur, og han var leder av Shakespeare Institute of arts. Disse muslimene er kjente navn i den muslimske verden, og er slik godt synlige representanter for denne posisjonen. Det er likevel verdt å legge merke til at dette ikke nødvendigvis har påvirket tradisjonell islamsk teologi i vestlig sammenheng, men heller tilbudt et alternativ til en mer universalistisk og inkluderende forståelse av islam. Denne er først og fremst knyttet til de åndelige aspektene ved religionen, og slik gjort seg mest interessant for åndelig søkende mennesker.

Sedgwick har gjennom sin undersøkelse av vestlig tradisjonisme påvist at Guénon er en av de største årsakene til konvertering til islam i Italia.⁹⁴ Han viser også til hvordan franske og italienske forskere og journalister gjennom intervjuer av konvertitter har konkludert med at René Guénon kommer på andre plass blant årsakene for hvorfor man har ønsket å omvende seg til islam. Ektemakes tilhørighet til islam kommer på førsteplass. Dette bekrefter at tradisjonistene har mer innflytelse og er bedre kjente i islamske miljø, fremfor samfunn og religiøst liv for øvrig.

Tradisjonismen har også hatt oppslutning på Balkan, hvor den i følge Seyyed Hossein Nasr tilbydde et alternativ til bosniske muslimer som lette etter en islamfortolkning som både tok

⁹² Nekrolog: "Martin Lings. Times Online Obituary", *Timesonline*, 25. Mai, 2005.

<http://www.timesonline.co.uk/tol/comment/obituaries/article526086.ece> Hentet 26.04.09

⁹³ Lings, Martin. *Muhammad - His Life Based on the Earliest Sources*. London: and The Islamic Texts Society, 1983.

⁹⁴ I følge forstanderen av en av Milans største muslimske senter han i intervjuet research til *Against the modern world*. s. 7

opp i seg moderne diskurser og begreper og som slik forholdt seg kritisk til vestlig modernitet og sekularisme.

3.2.3.2 Iran

Utenfor den kristne verden er tradisjonalismen mer kjent innenfor diskurser av samfunnsliv og religiøst liv. I Iran representerer tradisjonalismen en av flere reform-vennlige stemmer i en post-revolusjonær kontekst.⁹⁵ Nasrs kongelige institutt fikk med revolusjonen fjernet tittelen ”kongelig”, men fortsatte likevel å undervise. Sentrale personer fra dette instituttet er nå deltagende i iransk samfunnsliv og markerer med tradisjonalismen en posisjon i forhold til islam og religion som har større åpenhet mot religiøse minoriteter og retten til å gjøre krav på andre religiøse sannheter. Mange tradisjonalistiske forfattere har blitt oversatt til iransk – Martin Lings’ bøker om islam, men også Shakespeare, sammen med et stadig økende antall bøker av Schuon og Guénon.

3.2.3.3 Tyrkia og Marokko

I følge Sedgwick har tradisjonalismen i Tyrkia spilt en todelt rolle. Viktig for å forstå den tyrkiske konteksten er *kamalismen*, landsfader Atatürk Kamals sekulariseringspolitikk inspirert av den franske laïcité-ideen.⁹⁶ For sekulære tyrkere har tradisjonalismen bidratt til gjenoppdagelse av deres åndelige tradisjon med sufisme. Videre har tradisjonalismen også fungert som en sivilisasjonskritikk av vestlige ideer som også i stor grad gjennomsyrrer det tyrkiske samfunnet, i hvert fall i storbyene og i intellektuelle lag. Slik har tradisjonalismen i Tyrkia vært mer preget av det *islamske* enn i Iran, hvor tradisjonalismen først og fremst utgjør en filosofisk og kulturåpen posisjon. Tradisjonalismen har også tilhengere i Marokko,⁹⁷ men der utgjør etterfølgerne mindre grupper som ikke tilhører de eksisterende og opprinnelige sufistiske miljøer. Den tradisjonalistiske sufismen er mer informert om vestlig åndsliv og har slik fungert som en orden vestlige tradisjonalister har oppsøkt for tydeligere rammer rundt det spirituelle liv. Marokko er det eneste arabiske landet hvor tradisjonalismen har hatt noen utbredelse.

⁹⁵ Sedgwick, *Against*, s. 249

⁹⁶ Sedgwick, *Against*, s. 255

⁹⁷ Sedgwick, *Against*, s. 241

3.2.3.4 Pakistan

I følge Seyyed Hossein Nasrs artikkel ”The Influence of René Guénon in the Islamic World”⁹⁸ har tradisjonalismen også hatt en innflytelse i Pakistan og Øst-Asia. I Pakistan har den opptrådt som en tenkning med gjennomslag hos pakistanske intellektuelle som har bidratt til forståelse for vestlig modernisme og en nyfortolkning av islamsk tradisjon i møte med denne. Nasr gir spesielt to pakistanske tenkere æren for dette, Muhammed Suheyl Umar og Muhammad Hassan Askari. Umar er nå direktør av det statlige ”Iqbal Academy Pakistan”,⁹⁹ som er viet til livet og læren fra den pakistanske poet, filosof og teolog Muhammed Iqbal. I 2008 var Umar redaktør av boken *The Religious Other – Towards a Muslim Theology of Other Religions in a Post-Prophetic Age*.¹⁰⁰ Denne er en samling av artikler fra kjente tradisjonalister som Schuon, Lings, Nasr og andre. I innledningen henviser Umar til et tradisjonalistisk perspektiv på religion:

(...) it is the perspective nurtured by Islamic spirituality that enables us to uphold the normativity of Islam without detriment to our universalism; and it is only true universalism that can generate 'a transcendently ordained tolerance' which carries with it some divinely revealed sanction. A tolerance that is not the outcome of a sentimental desire of peaceful relations between the members of different religions, or perspectives in one given religion, but one which is deeply rooted in a recognition of, and respect for, the holiness that lies at the core of all faith and wisdom traditions, all revealed religions.¹⁰¹

Hvorvidt dette er representativt for Iqbal Academy Pakistan er umulig for meg å fastslå, men denne publikasjonen er uten tvil av en tydelig tradisjonalistisk profil.

Den andre personen, Muhammed Hassan Askari er i følge Nasr en av de viktigste pakistanske tenkere i nyere tid. I sin artikkel refererer han til Umar, som forteller at Askari ble introdusert til Guénon mot slutten av seksti-årene, etter kontakt med Michel Vâlsan og hans sirkel.¹⁰²

⁹⁸ Nasr, Seyyed Hossein. ”The influence of Rene Guénon in the Islamic World” i *Sophia – The Journal of traditional Studies*, Volume 8, Winter 2002

⁹⁹ Allama Iqbal Site, Profile – Muhammad Suheyl Umar. <http://www.allamaiqbal.com/team/suheyl.htm> Hentet 23.04.09

¹⁰⁰ Umar, Muhammad Suheyl. (red.) *The Religious Other – Towards a Muslim Theology of Other Religions in a Post-Prophetic Age*, Lahore: Iqbal Academy Pakistan, 2008.

¹⁰¹ Umar, *The Religious other*, s. iv

¹⁰² Nasr, ”The Influence”, s. 15

Askari skal da ha fordypet seg i tradisjonalistisk litteratur og viet seg til å fremme det tradisjonalistiske perspektivet i pakistansk offentlighet inntil han døde i 1978.¹⁰³

Med dette har vi nå sett hvordan tradisjonalismen er en tydeligere posisjon innenfor islamsk tenkning enn i den kristne. Med sin unge alder er ikke tradisjonalismen en gjeldende stemme innenfor klassisk islamsk teologi som baserer seg på de fem lovskolene. Den spiller likevel en viktig rolle, spesielt ovenfor to grupper: 1) vestlige muslimer og ikke-muslimer som søker mot sufisme og en inkluderende forståelse av islam, gjerne også kombinert med desillusjonisme over det vestlige samfunn og 2) intellektuelle i den muslimske verden som søker et rammeverk for å analysere den vestlige modernitet og islamsk respons på denne.

3.2.4 Tradisjonalisme som vestlig kulturstrømning

Tradisjonalismens posisjon i vesten er vanskelig å definere i klare trekk, i hvert fall når det kommer til tradisjonalisme utenfor islamsk sufisme og den politisk ideologi. Ideer fra tradisjonalismen kan gjenkjennes i forskjellige miljø, det være seg i ny-religiøs universalisme, kulturkonservatisme og nasjonalistisk tradisjonalisme. Det er fristende å konkludere at det finnes tydelig forbindelser, men dette er vanskelig å påvise, og ofte en konsekvens av våre egne behov for å se sammenhenger, framfor at det har foregått en reell utveksling. Ut over løst organiserte grupper og sufistiske ordener, er det dermed vanskelig å danne et enhetlig bilde. Sedgwick gjør i sitt historieverk en imponerende innsats med å påvise forbindelseslinjer, men disse er spredte og utydelige. Det er likevel ett unntak fra dette bildet, og det er Temenos Academy i London, som beskyttes av den britiske kronprins Charles.

Som spiritualitet er tradisjonalismen i stor grad opptatt av symbolisme, kunst og kultur. De religiøse tradisjoners rituelle praksis er ikke alene om å være ”bærere” av *den evige visdom*. Denne manifesterer seg også i kunstneriske uttrykk, så lenge det gjenspeiler det tradisjonalistiske perspektivet. I Storbritannia er det en nålevende poet som har latt seg inspirere av tradisjonalismen, nemlig poeten Dr. Kathleen Raine. Gjennom studier i Cambridge på 1920-tallet interesserte hun seg for William Blake, som hun på samme måte som Coomaraswamy mente måtte ha en kjennskap til renessansens Ficino, som var den første til å definere begrepet perennialisme. Hun er leser av både Guénon, Coomaraswamy og

¹⁰³ Nasr nevner i samme artikkel at det også er en interesse for tradisjonalismen i Malaysia og Indonesia, uten at han går nærmere inn på denne.

Schuon, og støtter seg på deres kritikk av vestlig materialisme og har uttalt at den vestlige verden er nødt til å vende seg mot orienten for å finne tilbake den åndelige visdommen.¹⁰⁴ Rainee fikk ingen stor respons i britisk samtid for sin interesse for perennialismen, men på grunn av sitt svært suksessfulle forfatterskap skulle hun likevel bli en stemme å regne med.¹⁰⁵ Sammen med tre Schuon-tilhengere etablerte hun i 1980 et tidsskrift, *Temenos*,¹⁰⁶ som i løpet av 1990-årene også ble en akademisk institusjon, *Temenos Academy*. Denne ble stiftet etter oppfordring av Prins Charles, og ble organisert under prinsens private stiftelse, som er en paraplyorganisasjon for en rekke kulturelle prosjekt. Denne institusjonen har som formål: "to give space to poets, artists, writers and thinkers who subscribed to the belief that man is firstly a spiritual creature with spiritual needs which have to be nourished if we are to fulfil our potential and be happy". Videre kan vi lese om instituttet at "Scholars and teachers, committed to what is known as 'the perennial philosophy' - the learning of the Imagination - were invited to lecture and hold study groups to teach an ever-growing number of students."

Den britiske kronprins Charles er beskytter av denne institusjonen, og sier følgende om Temenos Academy:

The work of Temenos could not be more important. Its commitment to fostering a wider awareness of the great spiritual traditions we have inherited from the past (...) These traditions, which form the basis of mankind's most civilized values and have been handed down to us over many centuries, are not just part of our inner religious life. They have an intensely practical relevance to the creation of real beauty in the arts (...)¹⁰⁷

Sedgwick beskriver Prins Charles mer som en anti-modernist enn en tradisjonalist. Han er kjent for å engasjere seg i miljøspørsmål og i interreligiøse anliggender, da spesielt islam. Prins Charles har gjennom sitt offentlige virke uttalt seg kritisk til sekularisering og det teknologiske samfunn. Sedgwick siterer en tale Prins Charles holdt til generalforsamlingen av Den Skotske kirken, som lord og "high commissioner" i 2000: "we increasingly find ourselves in a secular age which is in danger of ignoring, or forgetting, all knowledge of the sacred and spiritual (...) tradition, and the perennial wisdom which underlies so much of our

¹⁰⁴ Sedgwick, *Against*, s. 214

¹⁰⁵ Rainee har gitt ut til sammen 18 diktsamlinger, hvor hun blant annet har blitt belønnet med den prestisjefylte prisen 'Queen's Medal for Poetry' i 1993. Sedgwick, *Against*, s. 214

¹⁰⁶ Temenos Academy, "History & Aims of The Temenos Academy", http://www.temenosacademy.org/temenos_history.html Hentet 05.04.09

¹⁰⁷ *Temenos Academy*, "Message from HRH The Prince of Wales", http://www.temenosacademy.org/temenos_hrh_message.html Hentet 05.04.09

deeper understanding of the visible and invisible worlds, have thereby become devalued or ignored”.¹⁰⁸ Dette peker mot en historieforståelse som i stor grad har fellestrekk med tradisjonalismen forfallshistorie. Sedgwick nøler likevel med å omtale Charles som tradisjonalist, først og fremst fordi at anti-modernisme i seg selv kvalifiserer ikke til å omtales som *tradisjonalisme*. Det er kanskje ikke så interessant å diskutere hvorvidt det er legitimt å omtale Prins Charles som tradisjonalist, men det er ingen tvil om at han gjennom Temenos Academy har blitt eksponert for en stor bredde av tradisjonalistisk tenkning.¹⁰⁹

Temenos aktiviteter, tidsskrift og publikasjoner viser tydelig at de er under innflytelse av tradisjonalistiske ideer. Kjente tradisjonalister som Martin Lings, Seyyed Hossein Nasr og Huston Smith har talt ved senteret, og deres tidsskrift Temenos Academy Review skriver om René Guénon og Frithjof Schuon. Likevel er det verdt å merke seg at de ikke fremfører en rendyrket og politisk form for tradisjonalisme, noe som kommer fram i det femte av deres ti grunnleggende premisser: ”*Understanding of tradition as continual renewal*”.¹¹⁰ Dette perspektivet skiller seg tydelig fra Guénons forståelse av tradisjon, som er sterkt sivilisasjonskritisk og forstår historiens gang som en degenerering av den opprinnelige og *sanne tradisjon*. Med dette er det passende å mer spesifikt omtale Temenos Academys prinsipper som beslektet med *myk tradisjonalisme*, eller som perennialisme. Utenom Kathleen Rainees popularitet som poet er det vanskelig å ”måle” innflytelsen til Temenos Academy og Prins Charles anti-modernisme. Temenos Academy er en institusjon som holder foredrag og seminarer, publiserer artikler og bøker, rettet mot et intellektuelt publikum. Hvorvidt deres prosjekt får gjennomslag i større kretser gjenstår og se.

Som vi har sett, er Temenos Academy den tydeligste eksponent for tradisjonalistisk tenkning i vesten i dag. I følge Sedgwick har tradisjonalismen hatt innflytelse på en rekke individer og bevegelser, men vanligvis som et stoppested ”underveis” i menneskers religiøse søken. I følge Sedgwick gjør dette at det er vanskelig å spore de idehistoriske trådene. Noen av disse menneskene som har ”vært innom” tradisjonalismen, og som kan være verdt å nevne, er i

¹⁰⁸ Sedgwick, *Against*, s. 215

¹⁰⁹ 12. Januar, 2008 holdt Seyyed Hossein Nasr et foredrag med temaet ”The Recovery of the Sacred: Tradition & Perennialism in the Contemporary World” på Temenos Academy. Dette i samarbeid med kronprins Charles skole for tradisjonell kunst. Dette foredraget var i praksis en utlegging av tradisjonalismen, spesielt med fokus på kritikk av moderne vitenskap, og spesielt evolusjonslæren. *Temenos Academy*, <http://www.temenosacademy.org/shnasr.html> Hentet 03.04.09

¹¹⁰ Carey, John (red.) *Temenos Academy Review 2007* London: The Temenos Academy, 2007. s.6

følge Sedgwick den kjente kristne mystikeren Thomas Merton,¹¹¹ forfatteren E.F. Schumacher og den ortodokse munken Eugene Rose som nå har helgenstatus i øst-kirkelig tradisjon og er kjent for å ha gjort russisk ortodoksi kjent i vesten.

3.2.5 Tradisjonalisme i Skandinavia

Tradisjonalismen i Skandinavia kan spores i to strømninger. Den ene er tradisjonalisme som fokuserer på *sophia perennis* og de åndelige tradisjoner. Den andre er tradisjonalistisk politisk ideologi etter Julius Evola, som har blitt brukt som ideolog i høyre-ekstreme miljø med tilknytning til nynazistiske kretser.

Som vi har sett i innledningen og i tradisjonalismens historie, ble Guénon initiert i den sufistiske ordenen Shadhiliyya Arabiyya av den svenske Ivan Aguéli.¹¹² Aguéli var en impresjonistisk maler og bohem, som bodde mesteparten av sitt liv i Egypt og Frankrike. Han var i Paris elev av Emile Bernard, som også underviste Paul Cezanne og Paul Gauguin. Ivan Aguéli var interessert i anarkisme, dyrevern, feminisme og teosofi. Aguélis interesse for esoterisme omfattet også Emmanuel Swedenborg, en svenske fra 1600-tallet som forfektet en kristendomsfortolkning med unitaristisk preg og som var kritisk til den klassiske treenighetslæren. I 1900 forsøkte Aguéli å drepe en tyrefekter som var med å forsøke på å introdusere spansk tyrefekting i Frankrike. Som kunstner tilhørte han miljøet fra ”belle époque”, som var et bohem-preget miljø med fascinasjon for det orientalske. Aguéli var kjent for å gå rundt i Paris med turban og den arabiske kjortelen, *gallabya*. Aguéli konverte til sufi-islam og ble den første vest-europeer som fikk autoritet til å innvie andre i sufismen. Sin status som muqaddam av Europa fikk Aguéli av Adb al-Rahman Illaysh, som var en sønn av en kjent egyptisk lærd innenfor maliki-skolen, Muhammad Illaysh. Abd al-Rahman ledet en orden som hadde spesielt fokus på den sufistiske filosofen Muhyi al-Din ibn al-Arabi,¹¹³ noe

¹¹¹ Sedgwick, *Against*, s. 163: Merton korresponderte i to år med Marco Pallis, en Schuon-tilhenger. Pallis inviterte til kontakt med Schuon, om dette skrev Merton følgende i sin dagbok, juni 1966: *”Another letter, and an important one, came: a message from a Moslem Shaikh – actually a European, but formed by one of the great Moslem saints and mystics of the age (Ahmad al-Alawi). That I can be accepted in a personal and confidential relationship, not exactly as a disciple but at any rate as one of those who are entitled to consult him directly and personally. This is a matter of great importance to me, because in the light of their traditional ideas it puts me in contact with the spirit and teaching of Ahmad al-Alawi in a way that is inaccessible just to the scholar or the student. It means I can have a living place in a living and sacred tradition. It can have tremendous effects. I see that already.”* Merton møtte aldri Schuon. To år senere la han ut på en verdensomspennende turné hvor han i 1968 tragisk døde på sitt hotellrom under en konferanse i Bangkok, Thailand.

¹¹² Sedgwick, *Against*, s. 60

¹¹³ Sedgwick, *Against*, s. 61

som passet Aguéli veldig godt, siden han påstod å ha blitt kallet til islam av selveste ibn al-Arabi i en drøm mens han fortsatt bodde i Sverige.¹¹⁴

Mellom Aguéli og siste halvdel av 1900-tallet har tradisjonalismen ikke hatt noen kjent tilstedeværelse i Sverige. Til tross for dette var det spesielt to kjente svensker som konverterte til islam etter å ha møtt islamsk sufisme og Frithjof Schuons forfatterskap. Den ene er Tage Lindbom (1909-2001), forfatter, dr. philos i historie og sjef for Arbetarrörelsens arkiv og bibliotek i 1938-1965.¹¹⁵ Lindbom var i begynnelsen av sitt liv en av den svenske velferdsordningens grunnleggere og ideologer. I løpet av sin karriere som sjef for arbeiderbevegelsens bibliotek vendte han den sosialdemokratiske ideologien ryggen og ble politisk konservativ. På 1960-tallet konverterte han til islam og ble åndelig disippel av Frithjof Schuon. Lindbom ga ut en rekke bøker om filosofi, politikk og religion, hvor mange av dem handlet om sophia perennis. I 2003 ble boken *I Frithjof Schuons fotspår* utgitt posthumt som en hyllest til Schuon. Den handlet om islamsk sufisme og grunntrekkene i 'philosophia perennis'.

Kurt Almqvist (1912-2001) var doktor i romanske språk, poet og en engasjert samfunnsdebattant i Sverige.¹¹⁶ Han ble på 1940-tallet kjent med sufismen gjennom Frithjof Schuon, som han hele sitt voksne liv var disippel av. Almqvist utga flere bøker hvor han fremmet tradisjonalistiske ideer, inspirert av Schuon og René Guénon. Almqvist var professor og foreleser i romanske språk, spansk, latinsk, katalansk, fransk og provencalsk. Han skrev også i det tradisjonalistiske tidsskriftet *Studies in Comparative Religion* på 70- og 80-tallet.

I dag er tradisjonalismen kjent som en "posisjon" innenfor det religionsteologiske landskapet i Sverige.¹¹⁷ Den mest kjente eksponent for denne er Ashk Dahlén, fil.dr. i iranistik ved Uppsala universitet og forsker ved Kungliga Vitterhets Historie och Antikvitets Akademien. Han underviser også i persisk og i Irans historie og litteratur ved Stockholms universitet. Dahlén har oversatt en rekke sufi-poeter; Jalal al-din Rumi, Fakhr al-din Araqi og Shams al-din Hafiz til svensk. Han har også oversatt bøker av Seyyed Hossein Nasr og skrevet forordet

¹¹⁴ Gauffin, Axel. *Ivan Aguéli - Människan, mystikern, målaren* I-II, Stockholm: Sveriges Allmänna Konstförenings Publikation, 1940-41. s. 143

¹¹⁵ Biografi: *World Wisdom Books*, "Tage Lindbom's life and work", <http://www.worldwisdom.com/public/authors/Tage-Lindbom.aspx> Hentet 26.04.09

¹¹⁶ Biografi: *World Wisdom Books*, "Kurt Almqvist's life and work", <http://www.worldwisdom.com/public/authors/Kurt-Almqvist.aspx> Hentet 26.04.09

¹¹⁷ I følge samtale med Ashk Dahlén, Stockholm, februar 2008

til Tage Lindboms bok om Frithjof Schuon. Dahlén har en egen tematisk seksjon på sin personlige hjemmeside om sophia perennis, og gir slik uttrykk for en tilslutning til tradisjonalistiske/perennialistiske ideer.¹¹⁸

Gjennom mitt møte med Ashk Dahlén har jeg også kommet i kontakt med flere andre svensker som viser en interesse for tradisjonalisme og sufisme.¹¹⁹ To av dem er innviet i tariqaen til Seyyed Hossein Nasr. Disse er både av svensk etnisk bakgrunn og med bakgrunn fra innvandring fra muslimske land. Jeg har også vært i kontakt med sønnen av Michel Vâlsan, som en periode var Schuons muqaddam i Paris. Vâlsan brøt med Schuon da han beveget seg vekk fra klassisk sufisme og orienterte seg mot René Guénons forfatterskap og tradisjonalisme. Hans sønn, Hamid Vâlsan, bor for tiden i Stockholm og er imam for en kurdisk forsamling.¹²⁰ Jeg har også vært i kontakt med medlemmer av KRISS, Kristna Studentrörelsen i Sverige, som gjennom sine studier har vært interessert i og skrevet om tradisjonalismen.

Alt i alt viser dette hvordan tradisjonalismen og de perennialistiske ideer faktisk er en levende stemme i det svenske landskapet. Den har ikke hatt noen stor innflytelse og særlig påvirkning på migrant-islam eller kristne teologer, men vært en viktig del av Sveriges første møter med islam, og dens åndelige tradisjoner. Slik har tradisjonalismen vært av spesiell betydning i svensk kontekst.

Den politiske tradisjonalismen kan spores i noen marginale skandinaviske miljø, hvor den har fått oppmerksomhet med Julius Evolas ideer gjennom skikkelser på ytre høyre-side i det politiske landskap. I Norge refererer den omstridte Tord Morsund til Julius Evola i sin blogg *Autonom*.¹²¹ Morsund har blitt kritisert for bånd til nynazistiske miljøer, i forbindelse med at han en periode var rådgiver på Stortinget for Fremskrittspartiet.¹²² Morsund har også bidratt, blant annet med forordet til en britisk utgivelse om tradisjonalisme - *Tradition and*

¹¹⁸ Ashk Dahlén, "Sufisk Extas – Persisk Lyrikk – Tidlös Visom". <http://www.ashkdahlen.com>. Hentet 05.04.09

¹¹⁹ Bloggen Café Exposé er et godt eksempel på en svensk eksponent av tradisjonalisme. *Café Exposé - Sufism, tidlös filosofi och andra ljuskällor i den moderna labyrinten*, <http://cafeexpose.wordpress.com/>

¹²⁰ Informasjon fra samtale med Hamid Vâlsan, under besøk i Oslo i regi av Oslo Kristelige Studentforbund og Dialogsenteret Emmaus 23. november 2007, til et temamøte om "Rommet imellom", om religionsteologi og religionsmangfoldet.

¹²¹ *Autonom*: "Litt om Tradisjon og aksjon" Oppdatert 13.07.06 <http://autonom.motpol.nu/2006/07/13/litt-om-tradisjon-og-aksjon/#more-31> Hentet 05.05.09

¹²² *Verdens Gang*: "Tidligere Frp-rådgiver på podiet med Ku Klux Klan-leder" Oppdatert 25.08.05 <http://www.vg.no/nyheter/innenriks/norsk-politikk/artikkel.php?artid=287956> Hentet 05.05.09

*Revolution*¹²³ redigert av Troy Southgate, ”New Right”-tenker og aktivist. Forlaget som utga denne boken fører en blanding av bøker om esoterisme, tradisjonalisme etter Guénon og Evola, og tenkning tilhørende den ytterliggående høyreside.¹²⁴ I sitt program viser de til ideer som tydelig kan knyttes til Evola og Guénon. De omtaler seg selv som ”New Right”, et begrepet som også Sedgwick gjør bruk av når han sporer Evolas innflytelse i det nye Europa. I følge Sedgwick er ikke ”New Right” programmatisk tradisjonister etter Evolas tenkning, men bruker den politiske tradisjonalismen som en av flere ideologiske leverandører.¹²⁵ Morsund er nå engasjert i foreningen Nordisk Forbund, som er et ”identitært idé- og folkeopplysningsforbund med målsetning å hevde nordboernes interesse og sikre deres fremtidige eksistens.”¹²⁶ Disse forfekter en såkalt ”pannordisk” ideologi, hvor de søker tilbake til norrøn mytologi og en fellesnordisk identitet, et samfunn uten innvandring og liberale ideer.¹²⁷ Denne politiske innflytelsen fra tradisjonalismen etter Evola i Norden er mer av kuriøs art enn med reell politisk gjennomslagskraft. Det er heller tvilsomt at Evola var den opprinnelige årsaken til den pan-nordiske bevegelses tilblivelse. Det er mer plausibelt at hans tenkning har fungert som en av flere ideologi-leverandører til et allerede eksisterende høyre-ekstremt miljø.

3.3 Oppsummering av virkningshistorie

Som vi har sett med dette kapittelet har tradisjonalismen en tidvis uoversiktlig og brokete virkningshistorie. Jeg har i denne redegjørelsen begrenset meg til påviselige forbindelser til tekster og personer innenfor tradisjonalismen, enten med direkte referanser eller med utgangspunkt i Sedgwicks *Against*. Som jeg allerede har vært inne på i kapittelet om tradisjonalismen i vesten, er det tidvis vanskelig å påvise at det er en direkte påvirkning fra tradisjonalistiske forfattere. Dette er en hermeneutisk utfordring for idehistoriske undersøkelser – i hvor stor grad kan vi avdekke en teksts virkningshistorie?

¹²³ Troy, Southgate. *Troy Southgate: Tradition and Revolution*, England: Integral Tradition Publishing, 2007.

¹²⁴ Integral Tradition Publishing, ”About ITP”. <http://www.integraltradition.com/about/about-itp.html> Hentet 05.05.09

¹²⁵ Sedgwick, *Against*, s. 187

¹²⁶ Nordisk Forbund: ”Om Nordisk Forbund” <http://www.nordiskaforbundet.se/artikel.asp?aID=97> Hentet 05.05.09

¹²⁷ Morsund, Tord. ”Kampen for et Nordisk Forbunde”, fra *Nordisk Forbund* <http://www.nordiskaforbundet.se/artikel.asp?aID=98> Hentet 05.05.09

På bakgrunn av denne gjennomgangen vil jeg skissere hovedtrekkene i tradisjonalsismens historie. Jeg kommer her til å benytte det religionssosiologiske skjemaet fra Woodhead og Heelas som utgangspunkt og videre diskutere hva som skiller disse hovedtrekkene fra dette skjemaet. Jeg går ut fra det jeg forstår som tre markant forskjellige posisjoner i virkningshistorien:

Forskjellsreligion	Humanitetsreligion	Livsspiritualiteter
Politisk tradisjonisme etter Guénon og Evola	Islamsk tradisjonisme	”Myk” tradisjonisme
Anti-moderne og autoritær	Kulturåpen og inklusivistisk islamfortolkning	Selvrealisering av guddomelig potensial, det hellige i natur og kultur.
Fascisme, neo-eurasianisme, pannordisk ideologi, islamisme	Vestlig sufisme, intellektuell islam	Perennialisme som kulturstrømning, ny-religiøsitet

Jeg har valgt å forstå kategorien forskjellsreligion ut fra et politisk perspektiv, framfor det religionsteologiske. Den tradisjonisme jeg mener tilhører denne gruppen trenger ikke nødvendigvis avfeie andre tradisjoners gyldighet. Det dikotomiske i denne gruppen kommer til uttrykk først og fremst ovenfor den vestlige tenkning og sivilisasjon. Som vi så med Dugin som var ortodoks kristen og Jamal som var muslim, lå ikke problemet i forholdet mellom kristendom og islam, men mellom det eurasiatiske og vesten. Denne tenkningen er svært konfrontativ og slik passer det å omtale den som forskjellsreligion.

Begrepet humanitetsreligion er for Woodhead og Heelas knyttet opp til humanisme, menneskerettigheter og sosial rettferdighet. Deres bruk av denne kategorien knytter seg til avmytologisert religion i det sekulære samfunn. Det er ikke sikkert at det i utgangspunktet passer å omtale den islamske tradisjonismen som humanitetsreligion. Dette mener jeg likevel er legitimt, forstått ut fra den konteksten den oppstår i. I flere av de muslimske landene er tradisjonismen et alternativ til en mer eksklusivistisk islamforståelse. Et godt eksempel på dette er i den post-revolusjonære iranske konteksten, hvor en tradisjonist fortolket Al-Fatiha, åpningssuren i Koranen, i retning av at Gud guider menneskeheten på *flere* stier mot det rette mål, i motsetning til den klassiske fortolkningen som er at det kun er

én rett sti.¹²⁸ Dette er en fortolkning som vekker oppsikt i sin kontekst og som derfor med rette kan omtales som humanitetsreligion.

Livsspiritualiteter betegner religiøse uttrykksformer som er uavhengige fra klassiske fortolkningstradisjoner, vendt mot selvets realiseringsmuligheter og østlig åndelighet. Dette er en god beskrivelse av både de vestlige kulturstrømninger med forbindelser til tradisjonalismen og spesielt den perennialistiske idé.

Sentralt for alle disse tre kategoriene er modernitets-kritikk i forskjellige former. For tradisjonalistisk forskjellsreligion uttrykkes dette i en politisk agenda. For den islamske humanitetsreligionen utgjør det modernitets-kritiske et rammeværk for muslimer til å analysere og forstå vestlig idehistorie. Livsspiritualitetene er også tydelig kritiske til utviklingstrekk ved det vestlige samfunn, men da med en ”myk” tilnærming til dette, hvor man søker å finne tilbake til gamle verdier gjennom spiritualitet, kunst og kultur.

¹²⁸ Sedgwick, *Against*, s. 252

4 Kildetekster

4.1 Guénon: The Crisis of the Modern World

The Crisis of the Modern World er René Guénons mest leste og kjente verk. Dette ble skrevet i 1927, mens han bodde i Paris og var en aktiv aktør i okkulte og spiritualistiske miljø. Sammen med *The Reign of Quantity* er dette verker som ifølge Oldmeadow oppsummerer Guénons hovedideer.¹²⁹ Hovedtema for denne boken er et tema som er gjennomgående for hele hans forfatterskap, nemlig sivilisasjons- og modernitets-kritikk. Denne kritikken rettes mot den vestlige sivilisasjon, som Guénon mener viser alle tegn til å være på vei inn i endetiden. Denne betegner han med et uttrykk fra de hinduistiske vedantaene - Kali Yuga.

Som den første etablerte personlighet i den tradisjonalistiske bevegelsen legger Guénon mange av premissene for denne med nettopp dette verket. Han gjør en grundig gjennomgang av modernitetens fremvekst i vesten, med fokus på historieforståelse, metafysikk, teologi, filosofi og politikk.

4.1.1 Tradisjonsbegrepet

Fra hinduistisk tradisjon betegner Kali Yuga endetiden, den fjerde og siste del av verdens tidssyklus. Kali Yuga betyr ”Kali’s tid”, i overført betydning ”Den mørke tidsalder”.¹³⁰ Kali er den hinduistiske Gud for apokalypse og ødeleggelse. Når Kali Yuga går mot slutten, vil verden gå gjennom en endetid hvor samfunnet vil bryte sammen og en ny sivilisasjon vil atter gjenoppstå. Et av kjennetegnene på Kali Yuga er at samfunnet vender seg vekk fra det guddommelige og at de moralske standarder bryter sammen. I følge Guénon deler vi alle en felles opplevelse av at noe ”har gått tapt”.

I begynnelsen av boken gjør Guénon rede for sin historieforståelse, og hvordan vestens nåværende tilstand skal tolkes inn i denne. Det faktum at vi i historien befinner oss i endetiden betyr ikke at verden skal opphøre å eksistere og at alt liv skal utslettes. I følge Hindu-mytologi betegner Kali Yuga den siste av fire sykliske tidsepoker. Derfor vil den forestående apokalypsen ikke være enden på alle ting, men en alvorlig periode hvor historien

¹²⁹ Oldeamdown, *Traditionalism*, s. 18

¹³⁰ Guénon, René. *The Crisis of the Modern World*, Hillsdale NY, USA: Sophia Perennis, 2001. s. 7

kommer til å gå over i en ny og bedre epoke, verden skal rett og slett gjenoppstå etter dette. Den første epoken i dette tidshjulet er den epoken hvor det tradisjonelle samfunn er på sitt mest vellykkede. I følge Guénon ”utvikler” historien seg stikk motsatt av den evolusjonære historieforståelsen preget av fremtidstro og tro på den vitenskapelige utviklingen. Jo lengre tiden går, desto større distanse har samfunnet til sin opprinnelige tradisjon. Med den økende distanse til vårt opphav, desto større er forfallet. Slik blir vestens senere historie en *forfallshistorie*. For Guénon er det ikke slik at vesten er et sted helt uten tradisjon og betydning. Den første periode av vår nåværende syklus var den hyperboreanske sivilisasjon i nord, som i følge gresk mytologi var en sivilisasjon fra det landet ”hvor solen alltid skinte”. I følge Guénon kunne spor av denne opprinnelige tradisjonen finnes i keltisk og gresk kultur. Guénon mener også at mytene fra Platon om den atlantiske sivilisasjon også er en av disse tidlige, opprinnelige tradisjoner.

Tapet av tradisjonen er i følge Guénon for alvorlig til at vi kan klare å gjenopprette det på egen hånd. Det er bare i kontakt med østlige levende tradisjoner at vestlige mennesker er i stand til å komme i kontakt med sannheten. Sivilisasjonen i seg selv er forlatt, men som enkeltpersoner er vi fortsatt i stand til å redde oss selv ved å la oss berike av andre fortsatt levende tradisjoner. Guénon har ingen innvendinger mot den kristne tradisjon og evangeliene, han bruker flere bibelreferanser for å eksemplifisere sine poeng.

Konsekvensene av tapet av tradisjonen blir i *The Crisis* utdypet over flere områder. Selve profaniseringen av kultur og vitenskap er for Guénon det tydeligste tegn på nettopp dette.¹³¹ Innenfor filosofien skjedde dette da Descartes reduserte intelligens til å handle om rasjonalitet: ”first of all there was the negation of intellectual intuition and the consequent raising of reason above everything else, this pure human and relative faculty being treated as the highest part of the intelligence, or even as coinciding with the whole of the intelligence; this is what constitutes rationalism, whose real founder was Descartes”¹³² For Guénon er intelligens ikke en menneskelige evne, men et evig prinsipp. Gjennom utlegninger av metafysiske sannheter, i møte med mystiske erfaringer og gjennom kontemplasjon kan mennesket delta i denne intelligensen, ikke som et resultat av egen hjernekapasitet, men i

¹³¹ Guénon, *The Crisis*, s. 43

¹³² Guénon, *The Crisis*, s. 57

kontakt med det guddommelige. Dette kaller Guénon *intellektuell intuisjon*.¹³³ Dette kommer jeg nærmere inn på i neste kapittel.

Sekulariseringen og oppstykkningen av vitenskap og forskning er også en viktig komponent i dette bildet. I følge Guénon ble all tradisjonell vitenskap utført innenfor rammene av en metafysisk forståelse av virkeligheten. Når vitenskapen snudde ryggen til det guddommelige, mistet den også sin gyldighet. Vitenskapens mål ble å stykke opp og bryte ned, ikke å skape enhet og større kunnskap om de evige sannheter. Guénon kritiserer også selve formålet med forskning og vitenskap i det moderne samfunn. Verdien av kunnskap måles kun ut fra sin praktiske verdi, realisert i industriell produksjon og samfunnets velferd. Dette jaget etter materiell velstand og generell velferd er i følge Guénon en illusjon og et villspor. Han sier følgende om vår materialistiske sivilisasjon: "Is it true (...) men are happier today than they were formerly? The very opposite seem to us to be true: disequilibrium cannot be a condition of happiness. Moreover, the more needs a man has, the greater the likelihood that he will lack something, and thereby be unhappy; modern civilization aims at creating more and more artificial needs".¹³⁴

Dette mekaniske og materialistiske verdensbildet er i følge Guénon i ferd med å infiltrere store deler av verden. I Østen er det større motstand mot dette, i og med at menneskene fortsatt omgir seg med levende tradisjoner. Likevel, når Kali Yuga nærmer seg slutten, vil det bare være et fåtall mennesker i verden som er i kontakt med denne opprinnelige læren.

Det er ikke bare materialismen som får kritikk av Guénon. Også moderne ideer som individualisme, demokrati, likhet og frihet får gjennomgå. Til og med konseptet "likhet mellom menn" er i følge Guénon et villspor, mennesker er skapt til forskjellige oppgaver og tilhørende klasser eller kaster.¹³⁵ Individualisme hevder han er en vrangforestilling, i og med at den løsriver individet fra samfunnet og sin skaper. Dette er i følge Guénon en farlig idé, kombinert med materialisme er individualismen opphavet til vår tids våpenkappløp og mange voldsomme kriger. Demokrati er heller ikke noen god idé, hvilket Guénon oppsummerer som følger: "The higher cannot proceed from the lower".¹³⁶ I og med at samfunnet skal

¹³³ Guénon, *The Crisis*, s. 41

¹³⁴ Guénon, *The Crisis*, s. 93

¹³⁵ Guénon, *The Crisis*, s. 70

¹³⁶ Guénon, *The Crisis*, s. 64

organiseres etter evige prinsipper, og den allmenne befolkning ikke er i stand til å forstå denne doktrinelles virkeligheten, er demokratiet en trussel for vår sivilisasjon. Guénon sier videre: "(...)true power can only come from above, and this is why – be it said in passing – it can be legitimized only by sanction of something standing above the social order, that is to say spiritual authority".¹³⁷ Guénon borger for å gjeninnføre kastesystemet, med en elite av intellektuelle; forstått i et tradisjonelt perspektiv.

I slutten av boken kommer dette fram som Guénons hovedanliggende. Gjennom hele boka har han redegjort for hvordan hele verden er i forfall og at dommedag er nær. Denne er et resultat av at vesten har vendt seg vekk fra tradisjonen. Å gjenopprette tradisjonen i sin opprinnelige form er umulig. På grunn av at det moderne samfunn gjennomsyrrer de fleste av oss, er det vanskelig å finne tilbake til den opprinnelige tradisjonen. I boken har skriveformen konsekvent vært "us" og "we", som om at Guénon ikke taler på vegne av seg selv, men av en gruppe mennesker. Effekten av dette grepet kommer tydelig fram i siste kapittel, hvor han holder en mer programmatisk tale som skal inspirere og kalle til handling. De som føler seg inspirert og kallet, må strebe etter å fungere som en elite, som i praksis skal ende opp med å redde verden:

If the elite of which we spoke could be formed while there is still time, it could so prepare the change that it would take place in the most favorable conditions possible, and the disturbances that must inevitably accompany it would in this way be reduced to a minimum; but even if this cannot be, it will still have another, and more important, task – that of contributing to the conservation of the elements that must survive from the present world to be used in forming the one to follow.¹³⁸

I *The Crisis* utforsker Guénon verdens, og spesielt vestens tilstand, og analyserer denne ut fra en helt spesifikk historieforståelse, basert på ideen om Tradisjon. Dette er et nøkkelbegrep som er nødvendig for å forstå Guénon. Analysen av vesten sammenlignes med Guénons ide om "Østen", altså områder i verden hvor man lever og tenker på tradisjonelt vis. Østen er ikke nødvendigvis spesifikke geografiske områder, men det betegner et tankesett som er gjeldende i visse områder, men som er mer eller mindre forsvunnet i Europa og Nord-Amerika. Guénon

¹³⁷ Guénon, *The Crisis*, s. 73

¹³⁸ Guénon, *The Crisis*, s. 109

nevner spesielt den kinesiske sivilisasjon og den midtre østlige sivilisasjon, som i følge Han er India representert av hinduismen og dessuten nær-østen, representert av islam.¹³⁹

Slik er begrepet ”tradisjon” i følge Guénon, den opprinnelige og integrerte organisering av samfunn, tenkning og religion. Tradisjonen omhandler alle aspekter ved politikk, dogmatikk og vitenskap. Dette begrepet er det viktigste og mest sentrale i Guénons tenkning, både generelt i hans forfatterskap og i denne boken. Som vi her har sett, så ligger det tydelige politiske perspektiver i dette.

For Guénon er tradisjonsbegrepet nøye knyttet opp til hans egen historiske kontekst, både politisk og filosofisk. Troen på moderniteten fikk et kraftig slag etter første verdenskrig, og la grunnlaget for en antimodernistisk bevegelse. Dette er en bevegelse han står plassert midt i, og han setter det hele i en åndshistorisk og metafysisk sammenheng. Første verdenskrig var for Guénon den definitive bekreftelsen på at moderniteten var en blindvei. Med dette tenker jeg at Guénons tradisjonsforståelse er en altomfattende størrelse, som er både knyttet opp til det mytologiske verdensbilde han operere ut fra og samtidig en respons på sin samtid. Tradisjon for Guénon er ikke en historisk størrelse, men det er en realitet som gjenspeiler det ideelle og opprinnelige, jo nærmere vår opprinnelse vi ønsker oss, jo dypere ned i tradisjonen og lenger bakover i tiden må vi. Tradisjonen er opprinnelsen og tradisjonen er målet.

Dette gjør at vi må forstå Guénons idéer om tradisjonen ikke bare som metafysikk og filosofi, men i stor grad som en politisk ideologi. Her kommer Guénons forbindelse til fascistiske strømninger tydelig fram. Med sin begeistring for kastesystemet og føydalstaten er Guénons tenkning i stor grad svært autoritærsk. I kapittel fem, den sammenlignende analysen, skal jeg i følge denne tråden videre, og se hvordan tradisjonsbegrepet utvikles videre hos Schuon og Nasr. Beholder de dette tydelige politiske perspektivet, eller begrenser de seg til de teologiske og filosofiske sfærer?

4.1.2 Essens og hermeneutikk

Fra forrige kapittel ser vi at Guénon forstår ulike historiske tradisjoner som manifestasjoner av den ene og samme sannhet. Videre kan vi merke oss at Guénon markerer Descartes som en av de første filosofer som virkelig innleder det vestlige forfallet, ved å redusere forståelse av

¹³⁹ Guénon, *Crisis*, s. 22

kunnskap til noe rasjonalistisk og materielt, med utgangspunkt i det enkelte individ. På denne måten vender vi oss vekk i vår tenkning mener han, vekk fra muligheten til å forstå verden som en større helhet, hvor åndelig praksis henger nøye sammen med vitenskapelig praksis, i en såkalt ”intellektuell intuisjon”. I følge Guénon kan sannheten umulig være et produkt av menneskelig tenkning, ingen ideer kan være nye, sannheten eksisterer *uavhengig av mennesket*.

Hvordan kan vi forstå Guénons ideer i et hermeneutisk perspektiv? Med utgangspunkt i hans tese om den tradisjonalistiske visdommen, hvordan kan vi som lesere i dag ha tilgang til denne? Hva er Guénons fortolkningsnøkkel, på hvilken måte skal vi lese hellige skrifter slik at den evige visdom åpenbarer seg for oss?

For Guénon er *fortolkningsansvaret* lagt til de øverste lag av samfunnet. Disse vil i en ideell verden i følge Guénon bestå av teologiske lærde som er politiske ledere. I tradisjonalistiske samfunn var disse fortolkere ansvarlig for både fortolkning av de religiøse tradisjoner, men også for å iverksette disse normene i samfunnsordenen. Her henviser han til det hindustiske kastesystemet, hvor brahmin-kasten (preste-kasten) var både seremonielle ledere og den øverste kaste og dermed hadde den avgjørende politiske makten.¹⁴⁰

I dette perspektivet er det for Guénon rett og slett ikke interessant hvordan ”folk flest” kan fortolke religion på gyldig vis. Makten og muligheten til fortolkning er begrenset til den intellektuelle elite, som gjennom *intellektuell intuisjon* skal ha tilgang til å tolke de hellige skriftene på rett måte. Slik jeg forstår der, er dermed fortolkningsnøkkelen i følge Guénon betinget av to forutsetninger: 1) å tilhøre den intellektuelle og politiske elite og 2) gjennom *intellektuell intuisjon*, som er den esoteriske praksis av kontemplasjon og refleksjon i kontakt med den evige visdom.

4.1.3 Forholdet mellom islam og kristendom

Guénon har følgende å si om av forholdet mellom tradisjon og pluralitet, og dermed om forholdet mellom de enkelte religioner.

The real traditional outlook is always and everywhere essentially the same, whatever outward form it may take; the various forms that are specially suited to different mental

¹⁴⁰ Guénon, *Crisis*, s. 35

conditions and different circumstances of time and place are merely expressions of one and the same truth; but this fundamental unity beneath apperent multiplicity can be grasped only by those who are able to take up a point of view that is truly intellectual.¹⁴¹

Guénon omtaler Kristus og kristen doktrine som en sterk og levende tradisjon i ordets rette betydning, og at den har vært i kontakt med det opprinnelige og evige. Senere i boken vil Guénon løfte opp den katolske kirke som et sted i vesten hvor tradisjonen fortsatt ivaretas. Problemet er at for menneskene i den katolske kirke er katolisismen ikke et altomfattende system som livet leves under. Den katolske tradisjon og doktrine er blitt begrenset til å gjelde en liten del av livet, og har ikke lenger noen innflytelse på vitenskapelig forskning, politikk, etikk eller kulturen som sådan. Protestantismen er det derimot intet håp for, i og med at den er en negasjon av den opprinnelige og allmenne katolske tradisjon, og at den har et fokus på individuell autoritet og fortolkning av skriften. Videre har protestantismen degenerert fra å være en doktrinell og metafysisk tradisjon til å bli overfladisk moralisme og sentimentalitet.¹⁴² Uten doktrinell enhet og metafysisk grunntenkning mister enhver bevegelse sin legitimitet som tradisjon.

Disse to momentene viser at Guénon ikke har en eksklusivistisk forståelse av verken islam eller kristendom. Både islam og kristendom er gyldige og sanne, i den forstand at de er bærere av intellektuell intuisjon og kunnskap om tradisjonen. Problemet med kristendommen, slik Guénon hevder i *The Crisis*, er at hele vesten er gjennomsekularisert og profanisert. Selv om kristendom (i dette tilfellet den katolske kirke) er bærere av den evige visdommen, er samfunnet så fordervet at kirken mister sin evne til å lede mennesker på den rette vei.¹⁴³ Det er her Guénon foreslår at vestlige mennesker kan la seg opplyse av østlige tradisjoner. Ikke nødvendigvis for å konvertere, men fordi at trospraksis og det mytologiske universet er i mye større grad inntakt. Slik kan det være mulig for kristne å inspireres til å leve et liv i tro og hengivenhet som oppfyller tradisjonalismens krav til gyldighet.

Siden Guénon i så stor grad befinner seg i et historisk univers hvor endetiden er nært forestående, vier han liten oppmerksomhet til forholdet mellom de ulike religionene på et institusjonelt og dogmatisk plan. Slik jeg forstår Guénon har han en inklusivistisk forståelse

¹⁴¹ Guénon, *The Crisis*, s. 30

¹⁴² Guénon, *The Crisis*, s. 60-61

¹⁴³ Guénon, *The Crisis*, s. 63

av religion og religiøse tradisjoner. All religion er ikke gyldig og sann i utgangspunktet, men enhver ortodoks og *opprinnelig* tradisjon har potensial til å være det. Guénon omtaler religionen som det stedet hvor tradisjonen foregår, og en religions gyldighetsgrad vurderes først og fremst ut fra hvorvidt den fortsatt formidler tradisjonens politiske og metafysiske innhold.

Guénons skarpe kritikk av modernitet og sekularisering gjør at jeg forstår hans tenkning som "Religion of difference" jfr Woodhead og Heelas typologi. Selv om Guénon er åpen for at alle religioner kan være *gyldige*, er han svært spesifikk i sin forståelse av hvordan denne religionen skal fortolkes og utøves. I følge Woodhead og Heelas er disse typer religion i opposisjon til moderniteten og relativisme. De tegner opp tydelige dikotomier mellom frelst og ikke-frelst, mellom innenfor og utenfor. Guénons tenkning er særdeles elitistisk og han mener at det er kun den intellektuelle og åndelige elitens ansvar å fortolke religion og styre samfunnet. Siden de fleste religiøse mennesker i vesten i dag er påvirket av modernitet og rasjonalisme, utøver de en "ugyldig" religion.

4.2 Schuon: The Transcendent Unity of Religions

*The Transcendent Unity of Religions*¹⁴⁴ er et av Frithjof Schuons mest sentrale verker og inneholder en viktig presentasjon av hans teser om religionenes felles opphav.¹⁴⁵ Jeg har derfor valgt å bruke denne som en av hovedkildene til denne oppgaven. Jeg bruker den reviderte versjonen fra 1984, med forord av religionsforskeren Huston Smith. I denne boken gjør Schuon rede for sitt syn på religionenes forhold til hverandre og sin forståelse av *sofia perennis*. I følge Schuon er alle religioner avspeilinger av den samme virkelighet, og dennes overordnede metafysikk. Han forstår religion som et universelt fenomen, som reflekterer den absolutte virkelighet. I *Transcendent Unity* bruker han sufi-lignelsen om lysets forskjellige farger for å beskrive religionenes forhold til hverandre; På samme måte som en lampe kan ha fargede glass som lyser med forskjellige farger, er det likevel det hvite lyset som er det opprinnelige, det lys som består av hele regnbuens spekter.

The Transcendent Unity of Religions er en tung og komprimert tekst. Schuon gjør bruk av mange fotnoter og referer til alle de store religiøse tradisjonene gjennom hele boken. Han viser stor innsikt i de forskjellige tradisjonene, og bruker navn og begrep religionenes originalspråk. Huston Smith forteller i innledningen hvordan han anser Schuons forfatterskap som det mest levende og informative av all vestlig litteratur om ikke-vestlige religioner. I følge Smith går Schuons innsikt og forståelse forbi den akademiske analysen, Schuon klarer å formidle ”essensen” av hver enkelt religion. Dette har i følge Smith blitt bekreftet av religiøse lærde – han har møtt på reiser rundt i verden, det være seg buddhister i Japan eller islamske lærde i Iran som har latt seg imponere av Schuons forfatterskap.¹⁴⁶

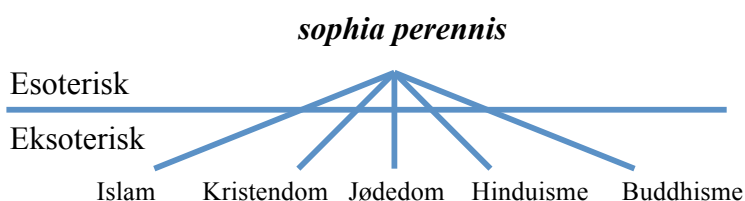
Temaet for boken er altså religionenes transcendent enhet, og dette er i stor grad relevant for å forstå både Schuons ideer om forholdet mellom islam og kristendom, og hvordan tesen om religionenes enhet er en essensialistisk filosofi. Schuon behandler ikke tradisjonsbegrepet direkte, slik som Guénon, i historisk og politisk forstand. Likevel er det mulig å trekke ut nyttige tanker om akkurat dette, med utgangspunkt i hans forståelse av de religiøse tradisjoners felles opphav, at de som tradisjoner henger sammen.

¹⁴⁴ Schuon, Frithjof, *The Transcendent Unity of Religions*, Wheaton IL, USA: Quest Books, 1993.

¹⁴⁵ Smith, Huston, fra innledning til *Transcendent Unity*. Schuon, s. X

¹⁴⁶ Smith, fra innledning til *Transcendent Unity*, Schuon, s. XI

Gjennomgående for boken er et motsetningsforhold som tar utgangspunkt i skillet mellom *esoterisk* og *eksoterisk* religionsutøvelse. Dette skillet går på tvers av religionenes dogmatiske og ontologiske forskjeller. For Schuon går ikke de fundamentale skillelinjene mellom hver enkelt religion eller mellom monoteistiske religioner og polyteistiske religioner. Skillelinjene går på tvers av alle religioner og denne motsetningen kan spores i alle tradisjoner.



Denne modellen (hentet fra Smiths innledning) viser tydelig hvordan Schuon tenker seg religionenes transcendent enhet. For å forstå Schuons definisjon av esoterisme og eksoterisme er vi nødt til å se nærmere på hans forståelse av teologi og vitenskap. Dette kommer jeg tilbake til i 4.2.2 Essens og hermeneutikk.

4.2.1 Tradisjonsbegrepet

De eksoteriske praksiser er for Schuon *tradisjonsbærere*. Sentrum for de store tradisjonene er den metafysiske sannhet. De eksoteriske tradisjonene er i seg selv bare tomme skall hvis de ikke forstås som et middel til høyere innsikt, men bare som et mål i seg selv.

Et viktig aspekt ved Schuons forståelse av de religiøse tradisjonene er hvordan de er av syklisk natur,¹⁴⁷ her eksempelvis de abrahamittiske tradisjoner. Jødedommens rolle var å kalle mennesker til tro og etterfølgelse av den ene Gud. Videre ble åpenbaringen i Kristus en videreføring av denne tro, men også en korreksjon til den mosaiske lov, som i følge Schuon hadde blitt opphengt i bokstaver og eksoterisme. I følge Schuon viste åpenbaringen i Kristus verden hvordan alle mennesker bærer på et guddommelig potensial og at å etterfølge Kristus var nettopp å realisere dette. Videre ble islam en nødvendig impuls og kommentar til den kristne idé, i den forstand at den kristne fortolkningen av Kristus innebar en begrensning av det guddommelige til en spesifikk tradisjon, noe som i følge Schuon er en misforståelse. Islam fullførte slik jødedommen og kristendommen, med sammenknytningen av loven (*sharia*) og det åndelige potensial (*sufismen*). Slik sett viser Schuon hvordan han forstår

¹⁴⁷ Schuon, *Transcendent Unity*, s. 98

religionene som å ha komplementære oppgaver og roller i forhold til hverandre. Disse rollene motsier ikke den indre sannheten, men er rettet mot de konkrete behov de har i hver sin kontekst. På denne måten får de eksoteriske dogmer og ritualer en rolle i en spesifikk kontekst, men uvitende å holde fast på disse ville være å misforstå intensjonen.

For Schuon finnes det dermed ikke en opprinnelig og ideell tradisjon. Hver enkelt tradisjon er situert og knyttet sammen med den kontekst den ble åpenbart i. Schuon engasjerer seg ikke så mye i tradisjonens politiske implikasjoner. I *Transcendent Unity* vier han ingen oppmerksomhet til de politiske og samfunnsmessige konsekvenser den enkelte tradisjon bærer med seg. Han er først og fremst opptatt av tradisjonens rolle som bærer av et åndelig potensial. I denne teksten virker det rett og slett ikke som om Schuon er så veldig opptatt av samfunnet som sådan, heller enkeltmenneskets evne og ansvar for å fordype seg i de guddommelige mysterier.

To sentrale konsepter i tradisjonalismen som er knyttet til tradisjonsbegrepet er 1) tradisjonenes politiske dimensjon og 2) tradisjon som overlevering av kunnskap om *sophia perennis*. Denne overleveringen er betinget av initiering i en esoterisk tradisjon og foregår ved at man innvies in en orden og står i et mester-disippel forhold. Denne kunnskapen er bare tilgjengelig for initierte etterfølgere og ikke ment for et allment publikum.

Det at Schuon ikke vier noen spesiell oppmerksomhet til den Guénonske forståelse av tradisjonen sine politiske konsekvenser, viser at han som tradisjonalist først og fremst forstod tradisjonens verdi som overlevering av esoterisk kunnskap. Dette gjør at Schuon i mindre grad kan omtales som en ”hard” tradisjonalist (jfr. Sedgwicks distinksjon), men snarere en ”myk” tradisjonalist.¹⁴⁸

4.2.2 Essens og hermeneutikk

For Schuon finnes det tre former for erkjennelse i *Transcendent Unity*. Den første er filosofien. Filosofien baserer seg på rasjonell argumentasjon og undersøkelse av tilværelsen og dens grunnvilkår. I følge Schuon vil det for en filosof være aktuelt å diskutere hvorvidt Gud finnes eller ikke, en refleksjon basert på rasjonelle vurderinger. Denne diskusjonen kan derimot ikke gi et definitivt svar på Guds eksistens. Denne måten å tilegne seg kunnskap på er

¹⁴⁸ Sedgwick, *Against*, s. 123

begrenset i tid og rom, i og med at alle subjekt er fanget av sin egen samtid, slik at tenkningen alltid vil være situert og aldri helt objektiv.¹⁴⁹ Den andre form for erkjennelse er teologien. Schuons forståelse av teologisk refleksjon er at den tar utgangspunkt i et grunnleggende premiss bestående av å tro på noe. Denne erkjennelsesform er også begrenset, i og med at den baserer seg på at refleksjonen starter med et valg om å tro.

For Schuon er den eneste sanne og riktige erkjennelse tilgjengelig gjennom metafysikken. Schuon forstår metafysikken som en disiplin som går forut for filosofien og teologien, den er *ahistorisk*. I følge Schuon er metafysikk ikke avhengig av en spesifikk tidsbestemt kontekst. Metafysikk er forsøket på å si noe om virkeligheten og Det Absolutte. Denne erkjennelsesformen springer ut av en metafysisk erfaring av virkeligheten som helhet. Sjelen kan selv finne tilbake til sitt opphav som er det absolutte. Schuon siterer Meister Eckhart som skriver: "There is something in the soul that is uncreate and uncreatable; if the whole soul were this it would be uncreate and uncreatable, and this is the Intellect".¹⁵⁰

Det er vår deltagelse i dette Intellektet som gir oss mulighet til å si noe om det metafysiske. Dette er basert på den mystisk/spirituelle erfaring – som bekrefter den tidløse visdom som vi kjenner fra tidenes morgen.

Schuon definerer et slags erkjennelsesteoretisk hierarki, hvor intellektuell erkjennelse (forstått som intellektuell virksomhet deltagende i Det Absolutte) troner som den høyeste formen for kunnskap. Fra innledningen: "In other words, intellectual knowledge also transcends the specifically theological point of view, since, like metaphysical knowledge, it emanates from God and not from man; but whereas metaphysic proceeds wholly from intellectual intuition, religion proceeds from Revelation".¹⁵¹

Slik innleder Schuon *Transcendent Unity* og hevder dermed at hans *philosophia perennis*, ikke er en tidløs filosofi, men en tidløs metafysikk, en metafysikk som baserer seg på spirituell erkjennelse og intuisjon.

¹⁴⁹ Schuon, *Transcendent Unity*, s. xxx

¹⁵⁰ Schuon, *Transcendent Unity*, s. xxix

¹⁵¹ Schuon, *Transcendent Unity*, s. xxx

Nå kan vi vende tilbake til Schuons skille mellom esoterisk (innadvent og mystisk) versus eksoterisk (utadvent og kollektiv) religion. En esoteriker vil i følge Schuon fokusere på det indre budskapet i religionen og søke erfaring og forening med Det absolutte. En esoteriker søker essensen, søker det i seg selv som ikke er skapt, men som er av Gud/Det absolutte. Her bruker Schuon referanser til mystikere i forskjellige tradisjoner, for eksempel fra muslimsk esoterisme: "The Sufi (that is to say, man identified with the Intellect) is not created".¹⁵²

Mens en esoteriker er opptatt av det opprinnelige og tilslørte, er eksoterikeren opptatt av religionens ytre detaljer, dogmer, riter og verdensbilder. I følge Schuon er eksoterikeren opptatt av form, fremfor ånd – men det er nettopp *ånden* som er religionens egentlig mål og opphav.¹⁵³ Esoterikeren kan på overfladisk vis omtales som mystiker, altså en troende som søker den mystiske erfaring av guddom og virkeligheten. Mens eksoterikeren er opptatt av dualismen mellom Skaperen og det skapte, er mystikeren opptatt av erfaringen av Guds immanens i skapelsen og i selvet. Slik blir Schuons gudsbilde *panteistisk* eller *panenteistisk*, i den forstand at Gud er *iboende* mennesket og skaperverket. Denne grenseoppgangen sier Schuon er universell for alle religiøse tradisjoner.

Den universelle esoterismens mål, som beskrevet i sufilignelsen om det uskapte, er noe jeg forstår som en essensialistisk tenkning. Det er nettopp denne essens som er uforanderlig og transcendent i alle religioner. Denne spenningen mellom transcendens og immanens gjør at jeg videre forstår Schuons gudsbegrep som *panenteistisk*, Gud er både immanent og transcendent på samme tid. Det er gjennom metafysikken denne erfaringen av essens kan settes ord på. Denne "broen" mellom religionene blir av Knitter omtalt som "the mystical and prophetic bridge". Det passer godt å plassere Schuon inn i nettopp denne kategorien i Knitters typologi. Knitter har brukt nettopp Schuon for å eksemplifisere det han kaller den religionsteologiske posisjonen "All are Essentially the Same" i sin bok *No Other Name?* fra 1985.¹⁵⁴

Vi har med dette sett hvordan Schuon tenker at den transcendente enhet er en *essens* som gjennomstrømmer alle religioner. Bakom all menneskelige erfaring, ligger det en fast og evig virkelighet som alt springer ut fra. Hans utlegging av esoterikerens tilgang er et

¹⁵² Schuon, *Transcendent Unity*, s. xxx

¹⁵³ Schuon, *Transcendent Unity*, s. 30

¹⁵⁴ Knitter, *No Other Name?*, s. 47-50

erkjennelsesteoretisk, altså hermeneutisk perspektiv. Som vi har sett i hans erkjennelseshierarki er den *intellektuelle intuisjon* det eneste sted hvor *sann forklaring* er mulig. Han motsetter seg hermeneutikkens mål som er å *fortolke* med utgangspunkt i vår egen forståelseshorisont. Denne motsetningen fra den hermeneutiske diskusjonen er nyttig å bruke i denne sammenheng. Hermeneutiske tenkere mente at for åndsvitenskapene var det umulig å *forklare* noe objektivt, i og med at vi er ”fanget” i vår egen tradisjon og horisont. I følge Schuon er det faktisk mulig å trå ut av denne horisonten, og gjennom kontakten med *sophia perennis*, si noe helt objektivt om de store ting. *Forklaringsnøkkelen* ligger i esoterikerens *erfaring* av det absolutte, som gir tilgang til dette. De to lavere nivåene av erkjennelseshierarkiet, kan med litt godvilje forstås som en slags hermeneutisk refleksjon om menneskets evne til å fortolke, altså å forstå, betinget ut fra sin avgrensede kontekst.

Videre er det viktig å påpeke at Schuon ser det som en betingelse at vi må tilhøre en levende esoterisk tradisjon for å gjøre dette spranget fra menneskelig subjektivitet til guddommelig objektivitet. Hvordan denne hermeneutikken samsvarer med Guénon og Nasr kommer jeg tilbake til i den sammenlignende analysen. Schouns hermeneutikk er også viktig for å forstå neste kapittel, hvordan han mener vi kan fortolke kristendom og islam i følge tradisjonalismen.

4.2.3 Forholdet mellom islam og kristendom

Selv om religioner motsier hverandre i de ytre tradisjoner og dogmer, er den felles enheten i følge Schuon et faktum. Religioner som motsier hverandre, gjør ikke det i sin *essens*, men bare i det formmessige ytre. Som vi har sett med foregående kapittel er den mystiske tilnærmingen til religion nødvendig, for uten kontemplasjon og ”mystisk intellektualitet” vil ikke disse motsetningene overkommes.

Hva er så forholdet mellom erkjennelse formidlet av religiøse tradisjoner og erkjennelse basert på den mystiske erfaring og deltagelse i Intellettet med stor I? I følge Schuon går det en strømning gjennom alle tradisjoner som peker mot den samme virkelighet. Denne beskrives på forskjellig vis til forskjellig tider, men er likevel fast og tidløs. Religionene baserer seg på åpenbaringer som forteller oss noe om Gud og om virkeligheten – også identifisert som metafysikk. Åpenbaringene var i første omgang ekte og virkelig inspirert av Gud, men har gjennom tiden blitt endret og mistolket av menneskene. Derfor er vi nødt til å

finne tilbake til den opprinnelige kunnskap gjennom metafysisk refleksjon med utgangspunkt i vår delaktighet i Intellektet.

Dette doble forholdet til religion kommer godt frem i Schuons omtale av islam og kristendom. På den ene side redegjør Schuon for tradisjonelle oppfatninger om den kristne Jesus og den kristne forståelse av treenigheten og forsoningslæren. Samtidig er det tydelig at Schuon vektlegger kristendomsformer som har klar ny-platonisk påvirkning. Han referer for eksempel til Dionysios Areopagitten: "Salvation is possible only for deified souls, and deification is nothing else but the union and resemblance we strive to have with God(...)." ¹⁵⁵

Schuon skiller mellom religion som organisme og religion som "åndelig potensial". ¹⁵⁶ Religion som organisme er den enhet av tradisjoner, riter og dogmer som konstituerer de fellesskap og ideer som religioner bærer på i dag. Det åndelige potensial forstås som den opprinnelige impuls og muligheten til innsikt som religionen i utgangspunktet brakte med seg. Det åndelig potensial er den metafysiske realisering av den Guddommelige Prototyp, det han kaller det "uskapte" i mennesket. Dette mener han både Muhammed fikk åpenbart; "He (Muhammed) was Prophet (Word) when Adam was still between water and mud", og Kristus, som det står hos Johannes kapittel 10, vers 30: "jeg og Faderen, vi er ett", og kapittel 8, vers 58: "Sannelig, sannelig, sier jeg eder: før Abraham blev til, er jeg". ¹⁵⁷ Denne distinksjonen er til god hjelp for å forstå Schuon. Her ser vi hvordan religion i seg selv bare er et middel som peker mot det egentlige målet, realiseringen av selvet som en del av noe større, som en del av den immanente skaper, den absolutte tomhet, den evige kjærlighet.

Schuon gjør endel spennende tolkninger som teologer i de enkelte tradisjonene neppe vil si seg enige i. Han bruker for eksempel Johannes-tekstene om trøsteren (*parakleten*) ¹⁵⁸ som et tegn på evangeliene faktisk gir profetier om Profeten Muhammeds komme. Dette er et poeng muslimske apologeter har brukt for å vise hvordan Jesus ikke er den siste profet, men at evangeliene peker fram mot den siste budbringeren, nemlig profeten Muhammed. ¹⁵⁹ Denne bruken av bibeltekstene har ikke støtte hos kristne teologer og bibelforskere. Et annet

¹⁵⁵ Schuon, *Transcendent Unity*, s. 138

¹⁵⁶ Schuon, *Transcendent Unity*, s 108

¹⁵⁷ Det Norske Bibelskap, *Bibelen*, revidert oversettelse av 1930. Oslo: Det Norske Bibelselskap, 1988

¹⁵⁸ Schuon, *Transcendent*, s 116

¹⁵⁹ Leirvik, Oddbjørn, *Images of Jesus Christ in Islam*, Uppsala: Swedish Institute of Missionary Research, 1999, s. 57.

eksempel på Schuons tolkninger er hans sammenligning av Jomfru Maria (Nådens Mor) og profeten Muhammed (Nådens budbringer) som budbærere og hellige mennesker som har lik status for kristne og muslimer. Slik som Jomfru Maria ble kallet av Gud til å bære Guds ord, Kristus, til verden, ble Muhammed kallet til å overlevere Guds ord i Koranen.¹⁶⁰

Jeg opplever at Schuon bruker innholdet i de religiøse tradisjonene litt som det passer han, det vil si at han her er en eklektiker. På den ene siden bruker han referanser fra hellige tekster som bygger opp under hans egen tese. Samtidig med dette holder han fram at alle de opprinnelige tradisjonene er autentiske og deler et felles opphav. Disse tradisjonene er derimot mistolket og svekket i forhold til sitt egentlige innhold. Denne mistolkningen blir ytterligere forsterket når vi i dag forholder oss kun til de ytre formene, til skallet, ikke kjernen. Hvis vi hadde konsentrert oss om kjernen, hadde vi visst at den var den samme i alle tradisjonene. Dette gjelder da også kristendom og islam. Med denne tilnærmingen kunne kristne og muslimer si seg enige i at *både* Jesus og Koranen er manifestasjoner av den absolutte Gud. Denne forståelsen er et perspektiv som er typisk for gjensidighetsmodellen, *The Mutuality Modell* i Knitters religionsteologiske skjema, som vi også har sett i forrige kapittel.¹⁶¹

Schuons tolkninger av Muhammed og Jomfru Maria viser hvordan Schuon ser på de religiøse tradisjoner som sekundære i forhold til den opprinnelige tradisjon – den transcendenten enhet, *philosophia perennis*. Religionen respekteres ikke for sin egen fortolkningstradisjon, men som en mulighet for å øke kunnskap om en opprinnelige tradisjon, den såkalte tidløse visdom. Her ser vi en tydelig vekselvirkning mellom de religiøse tradisjonenes gyldighet og den personlige erfaring og refleksjon, i denne sammenheng Schuons. Denne dialektikken er viktig for å forstå Schuons forståelse for vår fortolkningsmulighet, jfr. forrige kapittel.

Dette er et grep som framstår som vanskelig å overprøve. Hvis Schuon hadde en personlig erfaring av både Koranen og Kristus som Guds Ord, er dette en subjektiv opplevelse og fortolkning som vi ikke har tilgang til. Slik må vi godta Schuons erfaringspremiss for å skulle akseptere hans religionsteologiske posisjon. Videre er hans fortolkning av islam og kristendom gjort på egne premisser, han tar ikke hensyn til hvordan fortolkningstradisjonene forstår sine egne trossetninger.

¹⁶⁰ Schuon, *Transcendent Unity*, s. 122

¹⁶¹ Knitter, *Theologies*, s. 125

Denne mangelen på å ivareta religionenes egenforståelse og respekten for de ulike eksoteriske praksisene, gjør at Schuons religionsfilosofi fremstår både som inklusivistisk i det at han vil inkludere alle religionene, men også eksklusivistisk fordi han ikke vil godta religionene slik de faktisk praktiseres og slik deres tilhengere forstår seg selv.¹⁶² Han gir ikke trossystemene mulighet til å være gyldige i seg selv, de er alle gyldige så lenge de reflekterer den absolutte enhet. Med dette tenker jeg at Schuon på sett og vis skaper en ”ny religion”, selv om han selv ville hevde, at han vil gjenopplive den opprinnelige religion. Alle de religiøse tradisjoner blir da inkludert i dette systemet, hvor de er gyldige så lenge de kan samles under en felles paraply, nemlig den opprinnelige religion.

Schuons eksklusivistiske tendenser mener jeg vises med hans påstand om at trossystemene ikke er gyldige så lenge de ikke tilrettelegger for den intellektuelle mystisismen, altså den erfarte kunnskap om det evige. Slik sett avfeier Schuon all ytre praksis som på et eller annet vis ikke er av mystisk natur. Dette velger jeg å omtale som *eksklusivistisk esoterisme*.

Slik jeg forstår Schuon, tolker han kristendom og islam på et vis hvor kristendommen bringes nærmere islam. Kristus' særstilling som Guds enbårne sønn og sonoffer tones ned, og Kristus funksjon blir mer av profetisk karakter, hvor han åpenbarer Guds mysterium for menneskene, på samme vis som andre profeter og budbærere gjør i andre tradisjoner. Dette ligner mer på det islamske perspektivet, som inkluderer profeter og budbringere inn i religionen.

Utgangspunktet mitt for å se nærmere på forfatterens forståelse av forholdet mellom kristendom og islam, var hvorvidt denne tenkningen kan være forenende i møte med religionenes mangfold og ulikheter og slik bidra til en religionsoverskridende tenkning og plattform. Fra denne gjennomgangen trekker jeg den slutning at Schuons grep ikke er fruktbar i så måte. De fleste kristne vil vanskelig kjenne seg igjen i hans tolkning av kristendommen. For muslimer er den sykliske forståelsen av religion en etablert posisjon i klassisk islamsk teologi, og har sånn sett resultert i en inklusivisme hvor den kristne tradisjon blir akseptert som forløper til den islamske.¹⁶³ Et sentralt begrep i denne muslimske religionsteologien er *Ahl al-kitab* – bokens folk. Koranen omtaler med dette begrepet kristne og jøder som

¹⁶² Knitter, *No Other Name?*, s. 41-42

¹⁶³ Leirvik, Oddbjørn. *Islam og kristendom: konflik eller dialog*. Oslo: Pax Forlag, 2006. s. 58

deltagende i Guds åpenbaringsprosjekt, men som ufullendte tradisjoner, siden de ikke har akseptert profeten Muhammeds overlevering.

Slik sett kan Schuons sykliske religionsforståelse sammenfalle med den muslimske inklusivismen – begge er tenkninger som fortolker *på vegne av* kristendommen. Denne sammenligningen er likevel ikke helt utfyllende, med tanke på islamsk fortolkning av Jesus. Schuon sykliske tradisjonsforståelse har mye til felles med islamsk historieførståelse, men han skiller seg fra klassiske islam i hvordan han mener Jesus er det *inkarnerte* logos. I islamsk tradisjon er Jesus nemlig kun en menneskelig profet, om enn med mirakuløse egenskaper.¹⁶⁴ Denne inkarnasjons-ideen er et spennende religionsteologisk grep. I følge Knitter er dette et typisk trekk ved kristologien (læren om Kristus) hos såkalte prosess-teologer. De forstår Jesus som den *fulle realisering* av Guds vesen, at inkarnasjonen i Kristus er en fullstendiggjøring av det iboende menneskelige potensial. Knitter argumenterer for at dette impliserer en religionsteologi hvor inkarnasjonen slik også kan inntreffe i andre religioner.¹⁶⁵ Schuons inkarnasjons-modell kan minne om dette perspektivet fra Knitter, men jeg tenker likevel at det er et grunnleggende skille i forståelsen av hva som utgjør ”malen” for inkarnasjonens mulighet. I kristen tradisjon vil dette være Jesus, men for Schuon er Jesus en av mange inkarnasjoner, og således ikke overlegen noen andre. Den sykliske religionsforståelsen viser nemlig hvordan han mener at den kristne Kristus ikke er i særstilling, islam *videreutvikler* det som for kristne er unikt nettopp for Jesus.

Hvis jeg skal tolke Schuons *Transcendent* inn i Woodhead og Heelas religionssosiologiske skjema, kommer det noe spennende til syne. Schuon er verken opptatt av menneskerettigheter eller modernitetskritikk (jfr. de to første kategoriene), hans fokus med denne boken er først og fremst enkeltindividets mulighet til å erfare det absolutte gjennom esoterisme. Dette er en erfaringsbasert religionstilnærming som søker realiseringen av det guddommelige potensial i hver enkelt person. Slik passer det veldig godt å omtale *Transcendent* som et uttrykk for *Spiritualities of life, livsspiritualiteter*.

¹⁶⁴ Leirvik, *Islam og Kristendom*, s. 167

¹⁶⁵ Knitter, *No Other*, s. 191

4.3 Nasr: Knowledge and the Sacred

Knowledge and the Sacred ble skrevet av Seyyed Hossein Nasr i 1981. Teksten er basert på forelesninger holdt ved the University of Edinburgh, *The Gifford Lectures in Natural Theology*.¹⁶⁶ Disse har siden 1889 vært holdt av viktige filosofer, teologer og tenkere i Europa og Amerika. Nasr er den første muslim som har holdt dem. Nasrs forfatterskap kan inndeles i tre hovedkategorier. De er bøker om 1) vitenskapsteori og filosofi – spesielt islamsk filosofi, 2) om islam og sufisme og 3) om tradisjonalisme, metafysikk og sivilisasjonskritikk. *Knowledge* faller tydelig i den siste kategorien. Den forsøker ikke å løfte frem islam eller islamsk filosofi over noen andre tradisjoner på eksklusivistisk vis, annet enn å konstatere at sufismen ikke har bukket under for sekulariseringen, men fokuserer på det helliges rolle i kultur, vitenskapsteori og samfunnsforståelse.

Slik jeg leser *Knowledge*, kan den deles i tre hovedtema: 1) om *kunnskapen*, 2) tradisjon og sivilisasjonskritikk, og 3) metafysikk/filosofi. Den er inndelt i ti kapitler, som hver er gjengivelse av forelesningsrekken. På samme måte som Schuons *Transcendent* er *Knowledge* fylt til randen av fotnoter og referanser til alle verdens religioner, med religiøse termer på deres originalspråk.

Første kapittel tar opp den anti-modernistiske tråden fra andre tradisjonalister og handler om desakraliseringen av kunnskapen. Her viser Nasr til hvordan vestlig åndshistorie ledet fram mot en sekularisering av tenkning og samfunnsliv. Dette er et gjennomgående tema for all tradisjonalistisk litteratur. "Hva er kunnskap?" spør Nasr. "På hvilket grunnlag kan vi si at vi har kunnskap om noe?" Forståelsen av kunnskap henger hos Nasr nøye sammen med det han kaller metafysikk. Denne metafysikken er objektiv, universelt grunnleggende og essensielt den samme i alle tradisjoner. Nasr mener at vi ikke er i stand til virkelig å forstå og fortolke mennesket og virkelighetens sanne natur uten at man tar utgangspunkt i denne metafysiske virkelighet. For å kunne si noe med sikkerhet, å kunne påstå at noe er sannhet, må det sies i lys av det absolutte. Aller først må en rett og slett vedkjenne seg alle tings opphav. Denne forståelsen av kunnskap blir utviklet videre til en slags vitenskapsteori med begrepet *Scientia Sacra* – hellig vitenskap og tenkning. Dette er bakteppet for det videre innholdet i *Knowledge and the Sacred*.

¹⁶⁶ Oldmeadow, *Traditionalism*, s. 50

4.3.1 Tradisjonsbegrepet

Hva var det egentlig som skjedde da vesten mistet kontakt med den opprinnelige og sanne kunnskap? I følge Nasr gikk alt galt da renessansen vokste fram i Europa.¹⁶⁷ Med sekulariseringen ble den esoteriske kunnskapen oppstykket og fragmentert. Dette førte til at den kristne tradisjon ble skadelidende under skillet av filosofien fra teologien, rasjonaliteten fra troen og mystisismen fra gnosis (kunnskapen). Dette gjorde at den kristne tradisjon mistet evnen til å formidle det evige logos til sine tilhørere.

Nasr viser videre hvordan bruddet i vesten mellom teologi og mystisisme har påvirket kristen teologi. Liberal og eksistensialistisk teologi er i følge han gode eksempler på hvordan kristne tenkere har gitt opp å si noe objektivt om den kristne Gud, hvor tenkningen tar utgangspunkt i en desakralisert virkelighetsforståelse. Selv åpenbaringsteologen Karl Barth er også tapt for ulvene, i og med at han i sin teologi krever et *leap of faith*, at sann viten om Gud ble for Barth umulig og dette er da et brudd i kunnskapens natur.¹⁶⁸

I kapittel to og tre av *Knowledge* forklarer Nasr hva tradisjon er, og hvordan interessen for denne har blitt vekket også i vestlige kretser. Nasr tar mye utgangspunkt i Schuons skjematiske fremstilling av tradisjon i esoteriske og eksoteriske nivåer. De eksoteriske ytre formene er bærere av esoterisk kunnskap. Disse varierer i form, men har det samme metafysiske opprinnelsesgrunnlag. I sin forståelse av tradisjonens verdi fremhever Nasr spesielt den islamske mystikk, som han mener fortsatt er bevart i sin opprinnelige form og dermed er et godt eksempel på en levende tradisjon.¹⁶⁹ Nasr viser hvordan vestlige tenkere har fattet en interesse for denne og løfter frem ny-platonistiske tenkere, poeter og religiøse mystikere som eksempler på dette. Han går også gjennom viktige skikkelser innenfor moderne tradisjonalisme, deriblant René Guénon og Frithjof Schuon, og viser hvordan bl.a. disse to har gjenoppdaget den opprinnelige og universelle tradisjonstro. I følge Nasr er det nettopp denne forståelsen av tradisjon, tradisjonalismen, som skal redde oss ut fra dette uføret. Nasr sier følgende om modernisme og tradisjon: "One could say that the traditional worlds were essentially good and accidentally evil, and the modern world essentially evil and

¹⁶⁷ Nasr, *Knowledge*, s. 40

¹⁶⁸ Nasr, *Knowledge*, s. 48

¹⁶⁹ I samtale med Nasr på Temenos Academy i London januar 2008 hevdet han at protestantisk kristendom ikke er en gyldig tradisjon i tradisjonalismens målestokk, at den har mistet sin esoteriske kjerne og har tapt kampen mot modernitet og post-modernitet. Hvis man skulle være tradisjonalist og samtidig kristen kunne man til nød være katolikk, men aller helst østlig ortodoks.

accidentally good. Tradition is therefore opposed in principle to modernism. It wishes to slay the modern world”.¹⁷⁰

Skillet mellom det sakrale og det sekulære, det tradisjonelle og det moderne er et gjennomgående tema for hele *Knowledge*. I tre av bokens kapitler viser Nasr hvordan kunst og vitenskap tradisjonelt alltid har vært sammenbundet med det hellige. Høyverdig vitenskap skal søke å forstå verden i lys av det guddommelige og høyverdig kunst er en lovprisning av skaperverket og det hellige. Sann kunst og sann vitenskap peker mot det evige og absolutte, mot sin egentlige opprinnelse og skaper. Kunsten er ikke bare et bilde eller en skygge, hellig og sakral kunst har en åndelig egenskap i sin materialitet.

I siste kapittel, ”Knowledge of the Sacred as Deliverance”, viser Nasr oss veien ut av uføret. Med utgangspunkt i bokens diagnose av tingenes tilstand, kommer hans konklusjon kanskje ikke som en overraskelse. Hvis vesten ønsker å redde seg selv fra moralsk korrupsjon og sivilisatorisk forfall er vi nødt til å vende tilbake til, nettopp, tradisjonen. Som kapittelet sier, må vi erkjenne hvordan mennesket, skapelsen, kunsten og vitenskapen i sin essens er hellig. Hvis vi anerkjenner den metafysiske virkeligheten vi lever i, vil dette hjelpe oss til å leve og å tenke i tråd med de guddommelige prinsipper. Tradisjonenes opprinnelse og mål er ”The Ultimate Reality” og for å virkelige skue den ultimate virkelighet må vi tre inn i det hellige og sakrale, kun der kan vi skue oss selv slik vi egentlig er.¹⁷¹

Med sin krasse kritikk av moderniteten føyer Nasr seg inn i samme tankeretning som andre tradisjonister før ham, og da spesielt Guénon. Dette er som vi har sett tidligere et gjennomgående trekk hos disse tenkerne. Nasr omtaler vestlig sekulær tenkning konsekvent som anti-tradisjonalistisk. Hans kraftige angrep gjør det fristende å tenke at Nasr også har politiske visjoner, men dette kommer ikke fram i *Knowledge and the Sacred*. Nasr utlegger tradisjonen først og fremst som en virkelighet hvor metafysikken gjennomsyrrer vitenskap, kunst, kultur og religion. Nasr skaper ingen politisk plattform på samme vis som Guénon, han gir ingen referanser til verken kastesystem eller andre autoritære styresett. Den eneste referansen han har til samfunnslivet, er at de som besitter tradisjonistisk kunnskap skal utgjøre en *intellektuell elite*, men han foreslår på ingen måte at denne skal gå inn for politisk lederskap.

¹⁷⁰ Nasr, *Knowledge*, s. 85

¹⁷¹ Nasr, *Knowledge*, s. 309

4.3.2 Essens og hermeneutikk

Tradisjonens fremste formål er å ivareta og beskytte kunnskapen om de evige prinsipper. Hvordan kan vi forstå Nasrs forestilling av kunnskapen? Hvordan henger denne sammen med forholdet mellom essens og hermeneutikk? For å få svar på dette skal jeg se nærmere på hans begrep *knowledge*.

I denne boken bruker Nasr ordet *knowledge* på en måte som skiller seg fra den vanligste norske oversettelsen av det – kunnskap. I *Knowledge* er dette ordet selve nøkkelbegrep i store deler av teksten.¹⁷² *Knowledge* betyr ikke kunnskap som i å samle informasjon, eller å vite noe – det kan bedre forstås som erkjennelse eller intuitiv viten. Begrepet *knowledge* er viktig for å forstå Nasrs fortolkning av både åndshistorie og vitenskapsteori. En diskusjon rundt definisjonen av dette begrepet følger gjennom store deler av boken. Jeg oversetter *knowledge* med kunnskapen. Ved å bruke grammatisk bestemt form, prøver jeg å gjengi Nasrs forståelse av kunnskap som noe mer enn det å ha generell kunnskap, men som en spesifikk tenkning for erkjennelse av virkeligheten.

Ved å ha *knowledge*, altså kunnskapen av metafysisk karakter, er den evige visdom tilgjengelig for mennesket. Denne er hos Gud og i evigheten. Vår mulighet til å kjenne logos er betinget av to forutsetninger. Den første 1) er at vi som skapte mennesker har del i det evige intellekt, som vi kan øve opp gjennom kontemplasjon og esoterisk praksis.¹⁷³ Dette er erfaringsdimensjonen, det subjektive utgangspunkt. Videre kan denne evnen gjøre oss i stand til 2) å lese skriftene og slik sett øke vår kunnskap om skaperverket og dets mysterier. Denne er tilgjengelig for mennesket gjennom alle de store tradisjonene. Det kristne logos, det islamske al'arif bi'llah, den taostiske veien – dette er for Nasr det samme, selv om det har forskjellig navn og karakter.¹⁷⁴ Dette tidløse og evige er universelt og dypest sett i kontakt med den samme kilden. Det viser at hele universet står i en større sammenheng, og at alle våre tradisjoner har felles opprinnelse. Dette utgangspunktet forteller oss hvordan Nasr forstår menneskets, altså subjektets, utgangspunkt i en fortolkningsprosess. Jeg kommer videre til å se på hvordan Nasr fremlegger hvordan vi kan realisere dette potensialet, hvilke omstendigheter som må være på plass for at vi skal tilegne oss kunnskapen.

¹⁷² Nasr, *Knowledge*, s. 46

¹⁷³ Nasr, *Knowledge*, s. 23

¹⁷⁴ Nasr, *Knowledge*, s. 12

Med dette blir kunnskapen ikke bare en kunnskap om tingenes tilstand, men også en erkjennelse av hvordan det hele henger sammen. Dette gjelder både på det personlige plan, i forståelsen av eget liv, men også vitenskapsteoretisk. Her viser Nasr til visdomstradisjonene i de forskjellige religionene, hvordan visdom og kunnskap om Gud/Det Absolutte er helt sentral i de forskjellige tradisjoner, og at visdom i seg selv er en viktig egenskap ved det guddommelige. Dette omtaler Nasr som en sentral dyd. I det første kapittelet viser Nasr hvordan dette perspektivet er gjennomgående i alle tradisjoner, for eksempel med dette sitatet fra Chuang-Tzu, en taoistisk filosof: "The man of virtue . . . can see where all is dark. He can hear where all is still. In the darkness he alone can see light. In the stillness he alone can detect harmony."¹⁷⁵

I kristen tradisjon henter Nasr frem det hebraiske gammeltestamentlige begrepet Sofia og det greske begrepet Logos og viser til denne tradisjonen, og hvordan han mener denne blir kroppsliggjort i Kristus.¹⁷⁶ Det er dette Logos og vår deltagelse i dette, som gjør oss i stand til å erverve sann kunnskap: "It is the presence of the Logos in the heart of man and at the root of his intelligence that makes it possible for man to grasp the inner meaning of sacred Scripture."¹⁷⁷

Denne universaliteten forstår jeg som en tydelig essensialistisk tenkning. Han lokaliserer den ikke til en spesifikk filosofi eller religiøs åpenbaring. Nasr løfter opp denne kunnskapen som evig og tidløs, universell og bortenfor språket. Samtidig som Nasr operer med en denne tidløse og transcendent essensen, er det viktig å fastholde at dette ikke nødvendigvis innebærer et dualistisk perspektiv på forholdet mellom metafysikk og materie. I kapittel nummer seks, "The Cosmos as theophany" viser han hvordan det skapte univers er en manifestasjon av de guddommelige prinsipp. Kosmos er ikke utenfor det guddommelige, det er en direkte konsekvens av de guddommelige prinsipp. Dette minner om den sufistiske tolkninger av sammenhengen mellom Gud og skapelsen. Islams to åpenbaringer er kosmos (al-Qur'an al-takwini) og den skrevne Koran(al-Qur'an al-tadwini)¹⁷⁸ Guds skapelse er en konsekvens av Guds egenskaper, at Gud er nødt til å manifesteres, for å kunne "realisere" seg selv. Slik er både naturen og Koranen i sin essens det samme, i og med at de begge viser oss

¹⁷⁵ Nasr, *Knowledge*, s. 8

¹⁷⁶ Nasr, *Knowledge*, s. 14

¹⁷⁷ Nasr, *Knowledge*, s. 16

¹⁷⁸ Nasr, *Knowledge*, s. 192

hvem Gud er. "We shall show them our portents upon the horizon and within themselves, until it be manifest unto them that it is the truth" (Sure XLI, 53)

Nasr viser med dette hvordan det guddommelige kan ha en materiell karakter, da med tanke på hellige relikvier, kunst og religiøs erfaring. Han viser for eksempel til haditer som forteller at Muhammed ble fysisk veldig tung de øyeblikkene han opplevde å motta Guds åpenbaringer. Hvis han satt på hesteryggen mens han fikk åpenbaringer, måtte han gå av hesten fordi at den knakk sammen under vekten.¹⁷⁹

Slik blir det universelle og transcendent også immanent i skapelsen. Denne forståelsen av immanens i skapelsen og i selvet er typisk for generell esoterisme og andre tradisjoner som Woodhead og Heelas vil omtale som *livsspiritualiteter*.

Men hva består så denne essensen, de evige prinsipper, av? Hvordan kan vi forstå Nasrs oppfatning av den? I andre del av denne analysen har vi sett hvordan essensen er både er tid og formløs, men samtidig manifesterer seg ut i fra en felles metafysikk i religiøse tradisjoner og hellig vitenskap. For å vite noe sikkert om dette, og uttale oss på et objektivt grunnlag, er vi nødt til å praktisere en før-moderne religiøs praksis, og å basere vår tenkning på denne overbygningen.

Denne forståelsen av kunnskap, essens og objektivitet står foran en hermeneutisk utfordring. På hvilke grunnlag kan vi kvalifisere til å ha objektiv kunnskap i følge Nasr? Hvilken religiøs praksis er gyldig i denne sammenheng? Hvilke kriterier setter Nasr for hvorvidt kunnskap er sann? Her kommer vi til den hermeneutiske refleksjonen, og hvordan Nasr tenker om fortolkningsmuligheten i møte med det objektive. Vi har i begynnelsen av dette kapittelet sett hvordan Nasrs forståelse av kunnskapen henger sammen med erkjennelse og det evige intellekts immanens i selvet.

Hvordan kan vi realisere denne kunnskapen som vi har immanent? For Nasr er det nødvendig å tilhøre en ortodoks og esoterisk tradisjon som forvalter dette i tradisjonalistiske forstand.¹⁸⁰ Et slik fellesskap er gjerne organisert med en åndelig leder som står i en kjede av overføringer som kan spores tilbake i historien. Et godt eksempel på dette er sufistiske tariqaer som ledes

¹⁷⁹ Nasr, *Knowledge*, s. 268

¹⁸⁰ Nasr, *Knowledge*, s. 79

av sheikher. Disse legger sin legitimitet i å ha en direkte overlevering (*silsilah*)¹⁸¹ tilbake til profeten Muhammed og slik kvalifiserer de til å inneha hellig kunnskap. Slike tradisjoner har for Nasr dermed autoritet til å overlevere kunnskapen og slik gjøre fortolkning av denne mulig.

4.3.3 Forholdet mellom islam og kristendom

Nasr bruker en stor del av *Knowledge* til å redegjøre for innholdet i det han forstår som den universelle metafysikk. Dette gjør han på et universelt grunnlag, altså med utgangspunkt i sin forståelse alle religiøse tradisjoners felles underliggende lære. Selv om dette peker mot universelle perspektiv, er det likevel relevant å lese dette i lys av del to av min tematiske analyse, nemlig forholdet mellom islam og kristendom. Ved å undersøke Nasrs metafysikk skal jeg trekke ut religionsteologiske posisjoner fra denne, som kan brukes til nettopp denne delen av analysen.

Nasr bruker tre kapitler i boken på å utlegge sine metafysiske ideer i mer detaljert form. I kapittel fem og seks formulerer Nasr sine ideer om menneskets stilling i tradisjonen, og sammenhengen med kosmos og skaperverket. Nasr viser hvordan alle tradisjoner har forestillinger om menneskets særstilling i skapelsen, samtidig som det er ”fallent”, altså at det er en rebell. Han bruker begrepsparet *Pontifical* og *Promothean*.¹⁸² *Pontifical* viser til menneskehetens rolle som hersker og mellomledd i skapelsen, at vi står i en særstilling, fordi vi er kalt til å herske og å være en bro til det guddommelige. I kristen tradisjon viser Nasr til det teologiske konseptet om gudebilledlighet, *imago dei*.¹⁸³ Som gudelike er vi likevel falne, for å henvise til kristen tradisjon igjen, med forestillingen om arvesynden. *Promothean* viser til den rebelske siden av mennesket, til det greske sagnet om hvordan Prometeus prøver å stjele den guddommelige ild fra Zevs. Nasr skisserer en tredelt forståelse av mennesket, i kropp, sjel og ånd (*spiritus*, *anima* og *corpus*).¹⁸⁴ Videre viser han hvordan dette er en forenkling av menneskets vesen. Hvis vi går dypere inn i esoteriske tradisjonene mener han det vil åpne seg et komplekst univers som korresponderer til de ulike nivåene av andre ”himler og jorder” som viser til ”higher states of being”.

¹⁸¹ Schuon, Frithjof. *Islam and the Perennial Philosophy*. London: World of Islam Festival Publishing Company Ltd, 1976. s. 8

¹⁸² Nasr, *Knowledge*, s. 160

¹⁸³ Nasr, *Knowledge*, s. 164

¹⁸⁴ Nasr, *Knowledge*, s. 172

Nasr tolker det religiøse og kulturelle mangfoldet som noe villet, at det er et mål ved skapelsen at det finnes pluralitet. Her viser han til Koranen: "And We never sent a messenger save with the language of his folk that he might make (the message) clear for them". Dette mener Nasr viser hvordan mangfoldet i tradisjoner har en egen mening med at det gir informasjon om det Evige slik at det er forståelig for forskjellige kulturer til forskjellige tider. Nasr er likevel kritisk til moderne humanisme og dens livssynspluralisme, som totalt overser menneskets sammenheng med hverandre og skapelsen som guddommelig. Ideen om religionsfrihet innenfor vestlig humanisme er misforstått mener han, i og med at den ikke anerkjenner religionenes budskap på deres egne premisser, og ikke knytter dette sammen med deres transcendent enhet.

I kapittel seks og syv utlegger Nasr sin "skapelsesteologi", hvor han viser sammenhengen mellom de forskjellige tradisjoners forståelse av skapelsen og sitt historiesyn. Her uttaler han seg sterkt kritisk til moderne naturvitenskaps teorier om verdens tilblivelse. Nasr motsetter seg Darwins utviklingslære og erklærer nærmest vitenskaplig forskning ugyldig fordi den ikke operer med den "første årsak". Skapelsen, kosmos, er organisert i evige lover som gjenspeiler den guddommelige virkelighet. Skapelsens natur er hellig og kosmos er i seg selv er en teofani, en lovprisning av Gud. Vitenskapens viktigste formål er å forstå universet i sin kompleksitet og slik lovprise Guds store skapergjerning. De store forskjellene i skapelsesmyter forklarer Nasr med at de først og fremst er av esoterisk verdi. De forteller om mennesket og universets underliggende virkeligheter og er ikke ment å være faktiske beskrivelser av historien. Selv om Nasr innrømmer mytenes allegoriske natur, vil han ikke komme naturvitenskapen i møte, som en mulig forklaring på universets tilblivelse.

Ved første øyekast gir denne tenkningen inntrykk av å forholde seg til problemene knyttet til partikularitet og universalitet på en spennende måte. Dette kommer jeg nå til å gå nærmere etter i sømmene og stille noen spørsmål ved.

Nasr går i Schuons fotspor ved at han hevder at alle religioner har del i en transcendent enhet. Dette er et spennende postulat – men slik jeg ser det, går dette på kompromiss med hver enkelt tradisjons egenart. Nasr bruker kristne teologer og tenkere som er opptatt av den kristne logos og kristen mystikk, og benytter eksempler fra deres referanser til Guds visdom, kunnskap og evige plan. Disse blir sammenlignet med muslimske, hinduistiske og taoistiske

tenkere som har samme henvisning til den ”evige visdom” og til egen erfaring av denne. Dette er i utgangspunktet en spennende sammenstilling – men hva er innholdet i denne kunnskapen? Det at de forskjellige tradisjonene alle har spor av denne ideen om evig visdom betyr ikke nødvendigvis at denne visdommen i sin essens er identisk mellom de forskjellige tradisjonene.

Fra tidlig kristendom nevner Nasr skikkelser som St. Gregor av Nyssa, Clement av Alexandria og Origenes. I *Knowledge* skriver han om: ”... Clement of Alexandria who saw Christianity as a way to wisdom. In his teachings Christ is identified with the Universal Intellect which God has also placed at the center of the cosmos and in the heart of man”.¹⁸⁵ Slik jeg ser det, er disse ideene uløselig knyttet til kristen tradisjon og teologi, men representerer på ingen måte kjernen i kristen tenkning. Min forståelse av kristne mystikere er at de først og fremst refererer til logos som noe sammenvevd med personen Jesus Kristus og dogmet om treenigheten. Det finnes kristne som slutter seg opp om Nasrs idéer, men at Nasr bruker kristne tenkere til inntekt for sitt eget ståsted finner jeg å være en tydelig fortolkning til inntekt for det tradisjonalistiske perspektiv. Her ser vi igjen hvordan fortolkningsspørsmålet er helt sentralt i dette temaet.

Siden Nasr tydelig viderefører Schuons metafysikk, og med dette det samme religionsteologiske perspektiv, vil jeg henvise til foregående analysen av Schuon på dette feltet, og videre til den sammenlignende analysen.

¹⁸⁵ Nasr, *Knowledge*, s. 16

5 Avslutning

5.1 Sammenlignende analyse

Jeg har nå arbeidet meg gjennom de tre kildetekstene med utgangspunkt i de tre tematiske analysebegrepene. Jeg kommer videre til å gjøre en sammenlignende analyse, for å trekke opp linjene mellom disse tre og tydeligere kontrastere deres tenkning opp mot hverandre. Når jeg her henviser til de enkelte forfatterne, er det med henblikk på de bøkene jeg har analysert, ikke med utgangspunkt i deres biografi. Dette kommer jeg tilbake til i konklusjonen.

5.1.1 Tradisjonsbegrepet

Fra analysen har vi sett at Guénon var den første som definerte begrepet tradisjon som det senere har blitt brukt på forskjellig måte av tradisjonalister etter ham. Guénon er hovedsakelig opptatt av tradisjonen som samfunnsform og manifestasjon av den objektive metafysikk. Denne samfunnsformen var av autoritær art, for eksempel som kastesamfunn eller føydalsystem. Tradisjonen er det opprinnelige system som samfunnet var organisert i, men som blir stadig svekket. Han vier ikke stor plass til selve innholdet i metafysikken, annet enn at den henger sammen med det politiske og sosiale, men fokuserer på det han kaller den moderne verdens krise. Dette gjør at modernitets-kritikk, sammen med politisk autoritær tenkning, er de viktigste aspektene ved Guénons tradisjonsforståelse. Guénon fremlegger verdenshistorien på et mytologisk vis, hvor han hevder at den første store og ekte tradisjonalistiske sivilisasjon lå i Norden, det ”hyperboreanske” nord – fra gresk mytologi. I kritikk av moderne historietenkning presenterer han et historiesyn hvor han bruker myter og konsepter fra forskjellige mytologiske verdener. Hans bruk av hindusmens *kali yuga* som betegnelse på endetiden vi er inne i, er et godt eksempel på dette. Dette historiesynet er særdeles kvasi-vitenskapelig, i beste fall kan vi forstå det som del av Guénons utforming av den universelle esoterikk.

Mens Guénon var opptatt av politikk og modernitetskritikk, var Schuon opptatt av tradisjon som overlevering. Implisitt i dette er også en slags modernitetskritikk, ikke med Guénons endetidstenkning, men fordi moderniteten har ”ødelagt” for mange esoteriske tradisjoner, spesielt i vesten. I *Transcendent* finner vi verken politiske manifestasjoner eller lange anti-modernistiske analyser. De få omtalene av dette er i forhold til religionens tap av innhold og

innflytelse, på forskjellige plan av samfunnet. Selve moderniteten får liten oppmerksomhet. Schuon vender seg innover i sin skriving, inn i mystikk, esoterisme og metafysikk. I dette bildet er tradisjonen absolutt viktig, fordi det er gjennom tradisjonene vi får *overlevert* denne kunnskapen.

Mens Guénon var orientert mot det politiske, og Schuon mot det indre – tar Nasr for seg begge sfærene. Nasr deler Guénons tydelige anti-moderne posisjon. Denne anti-modernismen kan gjerne leses som en interessant kritikk av sekularisering og oppstykking av menneskelig kunnskap fra et tradisjonalistiske perspektiv. Sporene fra Guénon er tydelige og gjennomgående, og dette kan være problematisk med tanke på de politiske konsekvensene av en så sterk motstand mot vestlig tenkning og samfunn. Det som skiller Guénon og Nasrs anti-modernisme er fokuset på endetiden. Nasr fører ikke dette perspektivet videre, han nevner faktisk ikke Guénons begrepet *Kali Yuga* i det hele tatt i *Knowledge and the Sacred*. Nasr sier selv at han med denne boken ikke tar for seg de sosiale og politiske aspektene ved Guénons tenkning.¹⁸⁶ Dette er et viktig poeng, som til en viss grad fristiller Nasr for de politiske implikasjonene av Guénons anti-modernisme.

Et særegent aspekt ved Nasrs tradisjonsbegrep er hvordan han knytter det sammen med *det hellige*. Mens Guénon så tradisjonen som politisk, gjør Nasr et grep der han omtaler den sanne tradisjon som det sted som *holder det hellige hellig*. Dette gjelder vitenskap, kunst, kultur og politikk. Nasr skiller seg fra Guénon på dette punktet, ved at han ikke utlegger hvordan dette skal skje i samfunnsordningen, bare at samfunnet på et eller annet vis må værne om det hellige. Dette skillet mellom hellig og profant er noe Eliade også har konstruert sin tenkning rundt. I denne sammenheng er det verdt å nevne at når Nasr henviser til Eliades tenkning, vektlegger Nasr bare den første perioden av Eliades forfatterskap som interessant.¹⁸⁷ Dette samsvarer med hvordan Eliade i løpet av sin karriere distanserte seg fra tradisjonalismen og dens objektive metafysikk, jfr. side 24.

I min begrepsdiskusjon tok jeg spesielt for meg begrepene perennialisme og tradisjonalisme. Dette fordi disse brukes om hverandre i forskjellige sammenhenger, og at de på et vis er nært beslektet. Gjennom denne analysen av tradisjonsbegrepet har jeg fått et godt utgangspunkt for

¹⁸⁶ Nasr, *Knowledge*, s. 102

¹⁸⁷ Nasr, *Knowledge*, s. 110

å forstå forholdet mellom disse to. Ved å bruke typologiene fra teori-kapitlet vil jeg illustrere forskjellene i følgende skjema:

Perennialisme	Tradisjonisme
Jfr. Woodhead og Heelas: - evig metafysikk: med fokus på selvets potensial til religiøs erfaring → <i>spirituality of life</i>	Jfr. Woodhead og Heelas: - evig metafysikk: helhetlig system av politisk og esoterisk art, i kontrast til eksoterisk og demytologisert religion → <i>religions of difference</i>
Jfr. Knitter: - religionenes transcendentale enhet: gir rom for å bruke religiøse riter, uten å være innviet i den aktuelle tradisjon → <i>"the mutuality modell", den mystisk-profetiske bro</i>	Jfr. Knitter: - religionenes transcendentale enhet: det finnes kun <i>en sann</i> måte å praktisere religion på, og det er som innvidd i en levende tradisjon, eksoterisme med esoterisk kjerne → <i>"the replacement modell", bare en sann form for religionsutøvelse</i>
Jfr. Race: - tradisjon: alle tradisjoner bærer på en mystisk kjerne og har likestilt gyldighet → pluralisme	Jfr. Race: - tradisjon: det er bare den "opprinnelige" formen for religiøs praksis som er <i>sann</i> → eksklusivisme

Det er viktig å poengtere at tradisjonismens eksklusivisme ikke utelukker ulike religioner som gyldige tradisjonistiske praksiser. Eksklusivismen gjelder ikke mellom hver enkelt religion, men *på tvers*. Dette skillet er betinget av:

- anerkjennelsen av den transcendentale enhet i de ulike åpenbaringer
- tydelig kritisk avstand til populisme, sekularisering og demytologisering
- fokus på den esoteriske(indre) praksis, og ikke i det eksoteriske(ytre) religiøse liv

Hvis en religiøs praksis *ikke* oppfyller disse kravene, er den *ugyldig*, og derfor har jeg valgt å omtale tradisjonismen som en form for eksklusivisme. Race sitt bruk av dette begrepet var med henblikk på frelsesforståelsen, jeg har valgt å bruke dette i utvidet forstand, om hvorvidt en religionsutøvelse kan kvalifisere til å være *gyldig*.

5.1.2 Essens og hermeneutikk

Både Guénon, Schuon og Nasr har alle til felles at de holder den evige og tidløse visdom opp som en essensiell størrelse som gjennomstrømmer alle tradisjoner og religioner. Hva denne essensen består av, er derimot et spørsmål som det ikke alltid er like lett å svare på.

Hvilken erkjennelsesteori legger disse forfatterne til grunn for vår mulighet til å forstå og fortolke denne essensen? Gitt at det finnes en objektiv og universell metafysikk, hva er betingelsene for at vi kan ha tilgang til denne? Denne problemstillingen står sentralt i alle tekstene. De adresserer ikke dette som et hermeneutisk problem, i den forstand moderne hermeneutisk teori gjør. En av hermeneutikkens innvendinger mot objektivistisk tenkning er at som fortolkende subjekt har vi ikke tilgang til forfatterens intensjon med en tekst eller et uttrykk. Denne diskusjon er det ingen av verken Guénon, Schuon eller Nasr som går inn på, de anser rett og slett denne subjektivistiske tenkningen som nettopp et uttrykk for problemene ved vestlig idehistorie. Selv om de stiller seg kritiske til grunnlaget for hermeneutikkens problem, presenterer de likevel en tenkning som adresserer nødvendighet for en *fortolkningsnøkkel*.

Denne fortolkningsnøkkelen er spesielt viktig for mennesker som er utsatt for sekularisering og avmytologisering av religionen. Hvordan kan et menneske uten tilhørighet til en tradisjonell religiøs praksis ha tilgang til den evige visdom? Alle disse tre forfatterne tar utgangspunkt i at den ”opprinnelige” og før-moderne religionen gir tilgang og fortolkningsmulighet til den evige visdommen. For de av oss som ikke har dette utgangspunktet, må vi oppfylle visse forutsetninger som kan hjelpe oss ut av uføret. Hva disse er, og hvordan Guénon, Schuon og Nasr fremstiller dette forskjellig vis, skal jeg nå se nærmere på. I de følgende tre sirklene presenterer jeg min oppsummering av analysen av fortolknings-”betingelsene” hos Guénon, Nasr og Schuon. Sirklene fremstiller forholdet mellom fortolker, representert ved deres navn, og tekst/åpenbaring. Med åpenbaring mener jeg både natur og kultur, altså fenomener som på et eller annet plan uttrykker *det hellige*, eller tradisjonellistiske verdier. De to andre delene av sirkelen betegner selve betingelsen for fortolkning, og hva fortolkningen skal produsere, altså deres forståelse av hva den evige essens er.



Disse fortolkningsnøkklene henger nøye sammen med den enkeltes forståelse av tradisjon, jfr forrige kapittel. For Guénon betinges fortolkningen av at man tilhører en politisk og spirituell elite i samfunnet. Siden denne eliten ikke eksisterer, må vi ta utgangspunkt i levende tradisjonalistiske praksiser. Slik kan vi forberede oss på samfunnets sammenbrudd og etterpå være med på å bygge opp den nye verden, som skal være organisert i autoritære samfunnsstrukturer ledet av den politiske og spirituelle eliten.

Verken Schuon eller Nasr fremhever dette endetidsperspektivet i sin tradisjonsforståelse. De er begge modernitets-kritiske, men de vektlegger nødvendigheten av det esoteriske perspektivet framfor idealet om det autoritærske samfunn. For begge er de levende tradisjoner(her forstått som *tradisjonalistiske* tradisjoner) i fortsatt forbindelse til åpenbarings opphav, altså den evige visdom. Ved å initieres og praktisere disse, har vi muligheten til å fortolke tekst og åpenbaring i et tradisjonalistisk perspektiv. Nasr viderefører Guénons tenkning om samfunnseliten som fortolkere, men ikke i på bakgrunn av autoritær politikk og endetidsomveltninger.

Nasr og Schuons forståelse av den objektive metafysikk har mange likheter. De gjør begge grundige utlegninger av hvordan denne henger sammen med den enkelte tradisjon og vår mulighet til å tilegne oss kunnskap om dette. Det som skiller Schuon og Nasr når det kommer til metafysikken, er Nasrs bruk av begrepet hellig. Begge to viser hvordan det metafysiske kan uttrykkes i religiøs symbolisme, kunst og i skaperverket. Schuon omtaler dette som manifestasjoner av det absolutte.¹⁸⁸ Som vi har sett i første del av den sammenlignende analysen, videreutvikler Nasr denne ideen og gir det betegnelsen *det hellige*. Dette gjør at vi kan forstå fortolkningsprosessen som en bevegelse mot det hellige, at vår forståelsesevne gjør oss i stand til å komme i kontakt med og erfare det hellige.

Avslutningsvis finner jeg det nyttig å løfte opp mitt funn fra analysen av Schuon, hvor jeg omtalte Schuons erkjennelsesteori som et forsøk på å *forklare*, fremfor å *forstå*, i hermeneutisk forstand. Dette kan også appliseres til Guénon og Nasr, som begge omtaler deres forståelse av essens som transcendent og objektiv, men likevel tilgjengelig for mennesket.

¹⁸⁸ Schuon, *Transcendent*, s. 62

5.1.3 Forholdet mellom islam og kristendom

Hva har Guénon, Schuon og Nasrs tenkning å si for forholdet mellom islam og kristendom? Finnes det noen linjer og likheter i deres tenkning som jeg kan se nærmere på i dette henseende?

Guénon vier ikke like mye oppmerksomhet til religion og metafysikk som Schuon og Nasr gjør. Guénons lakmustest på religioners gyldighet er hvorvidt de forfekter et tradisjonalistisk standpunkt eller ei. Han er ikke opptatt av islam som overlegen andre religioner, det er rett og slett snakk om praktisk anvendelighet og politisk filosofi. For Guénon er katolisismen den eneste arena hvor tradisjonell visdom fortsatt finnes i vesten. Den er i stor grad begrenset til å gjelde snevre områder av livet, og har derfor vanskeligere levekår enn for eksempel sufismen i muslimske land. Guénon foreslår at ved å inspireres av østlige tradisjoner, kan det vestlige mennesket finne ressurser i sin egen tradisjon til å vekke den tradisjonalistiske tenkning og livsførsel til live. Guénons religionsteologi er med dette basert på hvorvidt hver enkelt religion fører videre tradisjonen med stor T. Dette er en form for eksklusivisme som baserer seg først og fremst på politiske og sosiale premisser.

Schuon og Nasr gjør med hver sine bøker en større utlegning av hva den tradisjonelle metafysikk består av. De stiller seg begge over de enkelte tradisjonene, og gjør sin egen overordnede fortolkning, på vegne av alle religioner. Når det kommer til kristendommen betoner de en forståelse av Kristus som inkarnasjon av Logos, tilsvarende den universelle tidløse visdommen. De fortolker treenigheten og kristen antropologi til å være eksoteriske uttrykk for den samme indre sannhet som også islam og andre religioner formidler. Denne fortolkningen går på tvers av mye tradisjonell kristen tenkning. Schuon og Nasr knytter seg opp til neo-platonske idéer innen kristen tradisjon. Som nevnt både i analysen av Schuon og Nasr er dette en fortolkning som ikke tar på alvor den indre fortolkningstradisjonen som kristendommen består av. Noe av det som skiller Nasr fra Schuons metafysikk er at Nasr bruker i mindre grad skjemaet estorisme/eksoterisme som Schuon opererer ut fra. Mens Schuon er mye opptatt av mystikk og det ordløse, vier Nasr betydelig fokus på religiøs kunst og kultur og til åpenbaringens materialitet. Både Guénon, Schuon og Nasr henviser til kristne tekster og til vestlige kristne tenkere, først og fremst ny-platonikere, men disse er tolket med et tradisjonalistisk blikk.

Mens Schuon og Nasr presenterer en kristendomsfortolkning som ikke nødvendigvis resonnerer innen kristne miljø, er det islamske perspektivet ikke like fjernt. Deres fortolkning av islamsk tradisjon er i større grad mulig å gruppe sammen med sufistisk universalisme. Slik kan vi si at tradisjonalismen representerer en åpen posisjon innenfor islamsk tenkning, som både er kjent og som har innflytelse innenfor dagens islam. Dette er en spennende strømning å følge videre. Denne tråden kommer jeg til å følge videre i konklusjonen, hvor jeg skal trekke linjer fra kildetekstene og ut i vår samtid, og hva denne kunnskapen kan bidra med i dag.

5.2 Konklusjon

Så – hvordan kan jeg bruke innsikten fra analysen til å konkludere mer generelt om tradisjonalismens forhold til vår samtid? Hvilke linjer kan jeg trekke fra deres biografi som gjenkjennes i min tekstanalyse? Hvilken anvendelighet har mine funn for videre arbeid med tradisjonalisme? Jeg kommer til å bruke de tre temaene videre også i konklusjonen, og trekke dette ut i en større sammenheng.

Tradisjonalismens forhold til politikk, og da spesielt med konsekvensene den har hatt for tenkere som Evola og Dugin, er et alvorlig kapittel av denne tenkningens historie. Som vi har sett har denne hatt dramatiske konsekvenser som en ideologi som har inspirert terrorisme og lefving med italiensk fascisme og det tyske SS. I dag ser vi hvordan høyre-orienterte bevegelser fortsatt lar seg inspirere av denne. Evola tolket tradisjonen på et mer ytterliggående vis enn det Guénon gjorde, men dette fratar ikke Guénon fra ansvar for disse autoritære tendensene. Guénons historieforståelse baserer seg på at vi befinner oss i en endetid hvor samfunnet er i grunnleggende omveltning. I møte med denne omveltningen må vi i følge Guénon ta ansvar ved å fordype oss i tradisjonalismens idealer og gjennom den apokalyptiske prosessen samle oss i grupper som etterpå skal utgjøre den spirituelle og politiske elite som skal styre verden i et tradisjonalistisk og autoritært system. Fra denne endetidstenkningen er spranget til revolusjonær virksomhet svært kort. Guénon gjør selv ingen politiske fremstøt i sitt liv, og uttrykker heller ikke noe tydelig politisk manifest eller tilhørighet. Tenkningen hans har likevel hatt store konsekvenser, spesielt gjennom Evola og tradisjonen etter ham.

Schuon engasjerte seg ikke i politikk på samme måte som Evola og heller ikke i den Guénonske modernitets-kritikk i noen særlig grad. Tradisjonen var for Schuon et middel for overlevering av esoterisk kunnskap. Denne tradisjonsforståelsen kommer tydelig fram i Schuons biografi når det kommer til hans rolle som åndelig leder. Det at Schuon hadde mottatt *ijaza* fra den marokkanske sheikhen, altså anledning til å innvie nye etterfølgere til sufismen, var et viktig poeng for ham.¹⁸⁹ Da han ble beskyldt for å ikke ha en gyldig tillatelse, forsvarte Schuon seg både med å hardnakket hevde at det var en ekte tillatelse, men også at han hadde blitt besøkt av Gud og av Jomfru Maria i drømme, som ”åpenbarte” at han hadde anledning til å fungere som sheikh, åndelig veileder.

Nasr forener Schuons forståelse av tradisjon som en kjede av esoteriske overleveringer, med Guénon krasse modernitetskritikk. Det at Nasr er en av vestens fremste talsmenn for islam og samtidig sheikh for en sufistisk gruppe i tradisjonen etter Schuon gjør det spesielt viktig å forholde seg kritisk til hans modernitetskritikk. Som vestlig akademiker og spirituell veileder, hvordan omtaler han den samtid han opererer innenfor? På hvilken måte kan hans tradisjonalisme fungere som en brobygger mellom islamsk og vestlig tenkning? I forhold til dette tror jeg at Nasrs rolle fungerer dobbelt. På den ene siden er han en viktig eksponent og representant for migrant-islam i vestlig academia. Dette engasjement har han fått mye oppmerksomhet og priser for. Samtidig som han befinner seg innenfor vestlig academia og slik er en viktig brobygger, øver han som vi har sett en skarp modernitetskritikk. Hans totalt manglende vilje til å gå i dialog med vestlige disipliner innenfor religion og filosofi er ikke spesielt konstruktiv.¹⁹⁰ Slik jeg ser det, bidrar denne tenkningen til å øke distansen og å styrke orientalistiske og oksidentalistiske ideer. Dette tenker jeg henger sammen med to momenter. Det første er at han fremfører en tenkning som stiller seg immun mot enhver hermeneutisk refleksjon. Dette bidrar til å forsterke bildet av islam som en monolittisk og forsteinet religion. Det andre momentet som bidrar til denne distansen, er hvordan Nasr fremstiller vestlig tenkning, teologi og samfunn som noe gudløst og forfallent. Dette er en

¹⁸⁹ Sedgwick, *Against*, s. 89

¹⁹⁰ Denne holdningen kommer fram i blant annet Nasrs respons på Thomas Dean sin artikkel om hermeneutikk og *Knowledge and the Sacred*, med henblikk på væren-begrepet hos Heidegger. Dean foreslår at dette kan resonneres med enkelte konsept innenfor tradisjonalismen. Nasr responderer følgende: *In fact had the light of Being ever shined upon the world of Heidegger and his followers, they would not seek to deconstruct the Western tradition but to dismantle that wall of opacity which has veiled to an ever greater degree the Western tradition since the Renaissance when the mainstream of Western civilization parted ways from the millennial traditions of mankind.* Nasr, Seyyed Hossein. "Response to Thomas Dean's Review of 'Knowledge and the Sacred'", *Philosophy East and West*, Vol. 35, 1985. s. 90

oksidentalisme som på ingen måte er ukjent. Nasr utviser stor kunnskap om vestlige historie, men hans fremstilling er fokusert på perspektiv som bekrefter den anti-modernistiske posisjon. De eneste vestlige tenkere som Nasr berømmer, er de som på et eller annet vis knytter seg til perennialistiske eller tradisjonalistiske ideer. Denne oksidentalisme/orientalisme til tross, Nasr fortjener i berømmelse for sitt arbeid med å utbre kunnskap om islam og sufisme i vesten. Å være kritisk til vestlig tenkning diskvalifiserer ikke fra å være en stemme som er verdt å høre på.

Med dette vil jeg konkludere med at det sentrale fundamentet i tradisjonalismen, nemlig anti-modernisme er i varierende grad fremtredende hos alle de tre forfatterne jeg har tatt for meg. Denne har hatt en uheldig virkningshistorie, som den i dag ikke bør fritas fra. Videre synes jeg det er spennende å undersøke denne posisjonen, i den forstand at den setter ord på fenomenet *oksidentalisme* som er utbredt i enkelte miljø over hele jorden. Disse anti-vestlige holdningene viser seg både i sivilisasjonskritikk, men også i politisk agenda, for eksempel med Dugins ambisjoner om et stor-Russland i opposisjon til det falne vesten. Slik har denne oppgaven bidratt til å belyse nærmere forholdet mellom modernitets-kritikk, oksidentalisme og tradisjonalisme. Et interessant apropos i denne sammenheng, er hvordan tradisjonalismens skarpe kritikk av moderniteten, faktisk baserer seg på begreper og forestillinger som vokste fram i renessansen. Slik blir denne tenkningen ikke bare anti-modernistisk men like mye "et barn" av moderniteten

Når det kommer til det hermeneutiske problemet som konfronterer essensialistisk tenkning, er dette ikke et fenomen som er unikt for tradisjonalistene. Dette er et spørsmål som i stor grad berører alle teologiske tradisjoner og religioner. Hermeneutisk teori forholder seg til subjektets evne til å tilegne seg kunnskap om en tekst eller et objekt. Sentralt for dette perspektivet er at det er umulig for et subjekt å vite noe objektivt om teksten eller det som observeres. Dette fordi vi kan aldri virkelig kjenne intensjonen til den personen som har skrevet teksten, formet kunstverket, og så videre. Med dette utgangspunktet står vi foran en utfordring når det kommer til hermeneutikk og tradisjonalisme. På dette punktet vil jeg konkludere med at hver av de enkelte tekstene jeg har tatt for meg, til tross for sin essensialisme, har alle reflektert rundt dette problemet og foreslått mulige løsninger ved å vise hvordan denne fortolkningen faktisk er mulig, nemlig ved å 1) være initiert i en esoterisk tradisjon, 2) tilhøre åndelig og politisk elite eller 3) gjennom religiøs erfaring og kontemplasjon. Dette viser hvordan Guénon, Schuon og Nasr ser det som faktisk mulig å ha

tilgang til den evige visdom. De fremholder at den er både evig og objektiv, men gjennom vår religiøse erfaring og med fortolkningsautoritet i den esoteriske tradisjon er vi i stand til å gå ut over oss selv i våre begrensninger som subjekt, og å tre inn i det evige, erfare og tilegne oss kunnskap om denne. Dette kan best oppsummeres som i min tidligere analyse, med at tradisjonalismenes mål er i praksis å *forklare* sophia perennis. Her kan det være nyttig å minnes Habermas' kritikk av hvordan tradisjonens autoritet gjør det vanskelig å avdekke hvordan en virkningshistorie kan fungere undertrykkende. Dette er spesielt aktuelt for det første temaet for oppgaven, nemlig tradisjonsbegrepet hos tradisjonalistene, og de filosofiske/teologiske og politiske implikasjonene ved dette.

Det siste temaet for oppgaven har vært å undersøke hvordan tradisjonalistene forstår forholdet mellom islam og kristendom. Som vi har sett i analysene, er denne forståelsen mye nærmere sufistisk *universalisme* eller *inklusivisme*, fremfor å være en universell og pluralistisk religionsteologi. Guénon har som vi har sett ikke viet mye oppmerksomhet til religionenes transcendent enhet i *Crisis*. I andre deler av hans forfatterskap kommer dette tydeligere fram, spesielt i hans arbeid med symboler og esoterisme. Hans bok *The Symbolism of the Cross* er godt et uttrykk for nettopp dette. Her viser han hvordan han mener det kristne korsets symbolinnhold speiler et universelt fenomen, nemlig møtet mellom det horisontale, altså det temporale og geografiske, med det vertikale, det ahistoriske og guddommelige.¹⁹¹ Slik gjør han korset til et universelt symbol på det han mener er fenomenet *åpenbaring*, fremfor å knytte dette eksklusivt til den kristne Jesus. Mens *Crisis* ikke går den metafysiske enhet nærmere i sømmene, er dette et av Schuon og Nasrs hovedanliggender. De er begge muslimske åndelige ledere. Dette faktum, kombinert med min tekstanalyse som har påvist en kristendomsfortolkning som "dras nærmere" islam, gjør at jeg i denne konkluderende oppsummeringen velger å omtale både Schuon og Nasr som talsmenn for en form for sufistisk inklusivisme. Uten å gå inn på en nærmere analyse av Guénons *The Symbolism*, gir denne boken inntrykk av at han deler Schuon og Nasrs perspektiv på akkurat dette.

Schuon ble mer uttalt kritisk til klassisk islam(sunna og sharia) mot slutten av livet, som han mente var en religion som var fortapt i eksoterisk virksomhet. De ble likevel praktisert arabisk bønn og muslimske tradisjoner på gården hvor han bodde med sine etterfølgere. De siste 10 årene av Schuons lederskap, ble innflytelsen av hinduistiske og amerikansk-indianske ritualer

¹⁹¹ Guénon, René. *The Symbolism of the Cross*. Hillsdale NY, USA: Sophia Perennis, 2001. s. 16

større. Dette er ikke en grunn i seg selv til å avvise Schuons sufistiske utgangspunkt, men heller et spennende sted å se på forbindelsene mellom klassisk religion og ny-religiøsitet. Schuons fellesskap slik det fremstod mot slutten av 80-tallet bar i følge Sedgwick preg av det som religionsvitere omtaler som *ny-religiøse* bevegelser. I forbindelse med diskusjonen av perennialisme-begrepet har vi sett hvordan dette er knyttet til ny-religiøsitet i USA. Dette er en forbindelse som har vært spennende å følge videre. Hvordan kan vi se virkningshistorien til tradisjonalisme og perennialisme inn i dagens ny-religiøse miljøer? Med henvisningen til Esalen Institute, ser vi hvordan perennialismen og dens inspirasjon fra hinduistisk vedanta og sufisme viser hvordan det er en forbindelse fra verdensreligionene til disse miljøene. Også Schuons fellesskap fremstår for meg som preget av *spiritualities of life*, en kategori i Woodhead og Heelas typologi som er i stor grad definert av nettopp denne ny-religiøsiteten. Fellestrekk for disse er helliggjøringen av selvet, og selvets potensial til å skulle erfare det gudommelige. Denne fellesnevneren gjør at denne undersøkelsen kan bidra til et rammeverk for å forstå ny-åndelighet bedre. Schuon og Nasr går systematisk og grundig til verk når de redegjør for helliggjøringen av selvet, og dette kan brukes til å forstå andre ny-religiøse bevegelsers forbindelse til tradisjonell religion på bedre måte.

Et annet moment som jeg ønsker å løfte opp her i konklusjonen, i forbindelse med forholdet mellom islam og kristendom, er hvordan tradisjonalismen/perennialismen er en etablert posisjon i deler av den muslimske verden. Her representerer denne tenkningen en type kulturåpen åndelighet for muslimer og ikke-muslimer som er interesserte i islam. Som vi så i den historiske redegjørelsen, er tradisjonalismen en viktig eksponent for sufisme ovenfor både vestlige og muslimske land. Tradisjonalistisk sufisme er en spennende type for sufisme, som er tydelig kulturåpen¹⁹² og tar inn over seg det perennialistiske perspektiv i forhold til visdomstradisjoner i andre religioner. Slik kan tradisjonalismen bidra med kunnskap om nettopp det islamske univers.

¹⁹² Under et besøk hos en sufi som var initiert i Seyyed Hossein Nasrs orden i London, kunne jeg se at leiligheten var dekorert med religiøs kunst fra mange forskjellige religioner.

5.3 Bibliografi

- Andersersen, Svend, Niels Grønkjær og Troels Nørager. *Religionsfilosofi. Kristendom og tænkning*. København: Gads Forlag, 2002
- Buruma, Ian og Avishai Margalit. *Occidentalism: the West in the Eyes of its Enemies*. New York: Penguin, 2004
- Carey, John (red.) *Temenos Academy Review 2007*. London: The Temenos Academy, 2007
- Clover, Charles. "Dreams of the Eurasian Heartland: The Reemergence of Geopolitics". I *Foreign Affairs*, march/april 1999. s. 9 – 13
- Dahl, Espen. *Det Hellige – Perspektiver*, Oslo: Universitetsforlaget, 2008.
- Eliade, Mircea. *Det hellige og det profane*. Oversatt av Trond Berg Eriksen. Oslo: Gyldendals Fakkelt-bøker, 1969.
- Gadamer, Hans-Georg. *Truth and method*. Second, Revised Edition. Oversatt av Joel Weinsheimer og Donald G. Marshall. London: Sheed & Ward, 2001.
- Gauffin, Axel. *Ivan Aguéli - Människan, mystikern, målaren I-II*. Stockholm: Sveriges Allmänna Konstförenings Publikation, 1940-41.
- Guénon, René. *The Crisis of the Modern World*. Hillsdale NY, USA: Sophia Perennis, 2001.
_____. *The Symbolism of the Cross*. Hillsdale NY, USA: Sophia Perennis, 2001.
- Habermas, Jürgen. "Hermeneutics and the Social Sciences". Kurt Mueller-Vollmer (red.). *The Hermeneutics Reader*. Oxford: Basil Blackwell, 1986. s. 294 - 319
- Huxley, Aldous. *The Perennial Philosophy*. New York: HarperCollins Publishers, 1944.
_____. *Moksha – Classic Writings on Psychedelics and the Visionary Experience*. New York: Stonehill Pub, 1977.

- Knitter, Paul F. *Introducing - Theologies of Religions*. New York: Orbis Books, 2002
- _____. *No Other Name? - A Critical Survey of Christian Attitudes Toward the World Religions*. New York: Orbis Books, 1985
- Kripal, Jeffrey J. *Esalen: America and the religion of no religion*. Chicago: University of Chicago Press, 2007.
- Krogh, Thomas, m.fl., *Historie, Forståelse og fortolkning*. Oslo: Gyldendal Akademisk, 1996.
- Leirvik, Oddbjørn. *Images of Jesus Christ in Islam*, Uppsala: Swedish Institute of Missionary Research, 1999
- _____. *Islam og kristendom: konflik eller dialog*. Oslo: Pax Forlag, 2006
- Lindbom, Tage. Med forord av Ashk Dahlén. *I Frithjof Schuons fotspår*. Stockholm: Prisma, 2003.
- Nasr, Seyyed Hossein. *Knowledge and the Sacred*, Albany NY, USA: State University of New York Press, 1989
- _____. "The Influence of René Guénon in the Islamic World". I *Sophia – The Journal of Traditional Studies, Volume 8, Number 2, 2002*, s. 7 – 26
- _____. "Response to Thomas Dean's Review of 'Knowledge and the Sacred'", *Philosophy East and West*, Vol. 35, 1985. s. 87 - 90
- Oldmeadow, Kenneth. *Traditionalism – Religion in the light of the Perennial Philosophy*, Colombo – Sri Lanka: The Sri Lanka Institute of Traditional Studies, 2000
- Race, Alan. *Christians and religious pluralism : Patterns in the christian theology of religions*, Orbis books / New York, 1983
- Ricoeur, Paul. "Hermeneutikk och ideologikritik". *Från text til handling*. Oversatt og utgitt av Peter Kemp og Bengt Kristensson. Stockholm/Lund: Symposium 1988. s. 99 - 166
- Schuon, Frithjof. *The Transcendent Unity of Religions*, Wheaton IL, USA: Quest Books, 1993

_____. *Islam and the Perennial Philosophy*. London: World of Islam Festival Publishing Company Ltd, 1976

Schmitt, Charles B. "Perrenial Philosophy: From Agostino Steuco to Leibniz". I *Journal of the History of Ideas*, Vol. 27, No. 4, 1966, s. 505 - 532

Sedgwick, Mark. *Against the modern world – Traditionalism and the Secret Intellectual History of the Twentieth Century*, New York: Oxford University Press, 2004.

Smith, Huston. *The World Religions – Our Great Wisdom Traditions* San Francisco: HarperSanFrancisco, 1991.

Spinato, Natale. "Mircea Eliade and 'Tradidional Thought'". I *The International Eliade*, Bryan Rennie (red.). New York: Suny Press, 2007, s. 131 - 150

Umar, Muhammad Suheyl(red). *The Religious Other, Towards a Muslim Theology of Other Religions in a Post-Prophetic Age*, Lahore: Iqbal Academy Pakistan, 2008

Woodhead, Linda og Heelas, Paul(red). *Religion and modernity – religion in modern times – an interpretive anthology*. London: Blackwell Publishers, 2000.

Internetttsider

Sedgwick, Mark. "Traditionalism in Norway". *Traditionalists - A Blog for the study of Traditionalism and the Traditionalists* moderated by Mark Sedgwick. Oppdatert 10.09.06 <http://traditionalistblog.blogspot.com/2006/09/traditionalism-in-norway.html> Hentet 12.02.09.

Magnus, Gunnar. "Advarer mot muslimske ghettoer i Oslo", *Aftenposten*, 22.02.09. <http://www.aftenposten.no/nyheter/iriks/politikk/article2940683.ece> Hentet ut 05.04.09

Esalen Institute. "Esalen: Information – General information". <http://www.esalen.org/info/general.html> Hentet 06.05.09

Online Dictionary of English, Oxford University Press 2005. http://dws-sketch.uk.oup.com/cgi-bin/onlineOde/find_lemma.cgi

Fra katolsk.no "Sverige: SSPX-biskop avslører antisemittiske holdninger i svensk dokumentar" Oppdatert 23.01.09 <http://www.katolsk.no/nyheter/2009/01/23-0001.htm> Hentet 03.03.09

Sedgwick, Mark. "Bibliographic analysis" *Traditionalists.org*. Oppdatert 21.07.06 http://www1.aucegypt.edu/faculty/sedgwick/trad/bibliog/Bibliographic_analysis.htm. Hentet 02.05.09

Sedgwick, Mark. "Schuonians Writers: Biographic Analysis" *Traditionalists.org* Oppdatert 21.07.06 <http://www1.aucegypt.edu/faculty/sedgwick/trad/bibliog/bibindx.htm> Hentet 02.05.09

Weir, Fred. "Moscow's moves in Georgia track a script by right-wing prophet. - Is Alexander Dugin really the new sage of the Kremlin?" *The Christian Science Monitor*, 19.07.08. <http://www.csmonitor.com/2008/0920/p01s01-woeu.html> Hentet 05.03.09

Sedgwick, Mark. "Dugin plot to topple government of Turkey?!" *Traditionalistsblog*, 08.10.08 <http://traditionalistblog.blogspot.com/2008/10/dugin-in-plot-to-topple-government-of.html> Hentet 23.02.09

Nekrolog: "Martin Lings. Times Online Obituary", *Timesonline*, 25. Mai, 2005. <http://www.timesonline.co.uk/tol/comment/obituaries/article526086.ece> Hentet 26.04.09

Allama Iqbal Site, Profile – Muhammad Suheyl Umar. <http://www.allamaiqbal.com/team/suheyl.htm> Hentet 23.04.09

Temenos Academy, "History & Aims of The Temenos Academy", http://www.temenosacademy.org/temenos_history.html Hentet 05.04.09

Temenos Academy, "Message from HRH The Prince of Wales", http://www.temenosacademy.org/temenos_hrh_message.html Hentet 05.04.09

Nasr, Seyyed Hossein. "The Recovery of the Sacred: Tradition & Perennialism in the Contemporary World" *Temenos Academy*, <http://www.temenosacademy.org/shnasr.html> Hentet 03.04.09

Biografi: *World Wisdom Books*, "Tage Lindbom's life and work", <http://www.worldwisdom.com/public/authors/Tage-Lindbom.aspx> Hentet 26.04.09

Biografi: *World Wisdom Books*, "Kurt Almqvist's life and work", <http://www.worldwisdom.com/public/authors/Kurt-Almqvist.aspx> Hentet 26.04.09

Personlig hjemmeside: Ashk Dahlén. "Sufisk Extas – Persisk Lyrikk – Tidlös Visom". <http://www.ashkdahlen.com>. Hentet 05.04.09

Café Exposé - Sufism, tidlös filosofi och andra ljuskällor i den moderna labyrinten, <http://cafeexpose.wordpress.com/> Hentet 03.04.09

Autonom: "Litt om Tradisjon og aksjon" Oppdatert 13.07.06 <http://autonom.motpol.nu/2006/07/13/litt-om-tradisjon-og-aksjon/#more-31> Hentet 05.05.09

Verdens Gang: ” Tidligere Frp-rådgiver på podiet med Ku Klux Klan-leder” Oppdatert 25.08.05 <http://www.vg.no/nyheter/innenriks/norsk-politikk/artikkel.php?artid=287956>
Hentet 05.05.09

Integral Tradition Publishing, ”About ITP”. <http://www.integraltradition.com/about/about-itp.html> Hentet 05.05.09

Nordisk Forbund: ”Om Nordisk Forbund”
<http://www.nordiskaforbundet.se/artikel.asp?aID=97> Hentet 05.05.09

Morsund, Tord. ”Kampen for et Nordisk Forbund”, fra *Nordisk Forbund*
<http://www.nordiskaforbundet.se/artikel.asp?aID=98> Hentet 05.05.09

